ISSN: 1807-3972

CADERNOS UFS - FILOSOFIA

Fasc. X - Vol. 4 - 2008

José Maria Arruda
Leonardo Francisco Schwinden
Luciano Ezequiel Kaminski
Rainri Back
Renato Moscateli
Saulo Henrique Souza Silva
Marcelo de Sant'Anna Alves Primo
Marcelo Martins Barreira

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 5

A VONTADE NA DOUTRINA DE JOÃO DA CRUZ 7
Marcelo Martins Barreira

Leibniz e o Idealismo Alemão 17
José Maria Arruda

O ESTATUTO DA QUESTÃO SOBRE A NATUREZA HUMANA EM KANT ... 31
Luciano Ezequiel Kaminski

SERIA FLECK UM RELATIVISTA? 47
Leonardo Francisco Schwinden

A CHINA SOB O FOCO DAS LUZES: OS OLHARES
DE MONTESQUIEU E VOLTAIRE 63
Renato Moscateli

A PROBLEMÁTICA DA APLICAÇÃO E DA ESTRANHEZA NA
DETERMINAÇÃO DA HERMENÊUTICA, EM DIÁLOGO
CONSTANTE COM SCHLEIERMACHER 75
Rainri Back

Religião e Estado em Locke e Rousseau: aproximações e divergências.......85
Saulo Henrique Souza Silva

ATEÍSMO E MORAL: ROUSSEAU (NÃO) LEITOR DE BAYLE 95
Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

CADERNO UFS.FILOSOFIA 105

APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que apresentamos ora à comunidade acadêmica nacional a edição do segundo número dos CADERNOS UFS DE FILOSOFIA do ano de 2008. Nele se faz constar a produção intelectual-filosófica de um número determinado de pesquisadores. Evidentemente, tratando-se de um fascículo de quantidade de páginas previamente determinada, em função do formato da publicação, não poderíamos contemplar a grande quantidade de artigos que se nos foram encaminhados.

Em razão disso, primeiramente, cumpre-nos agradecer aos pesquisadores que destinaram seus artigos aos CADERNOS UFS DE FILOSOFIA e, extensivamente, aos demais, comunicar que suas produções já aprovadas pelo conselho editorial terão curso normal de publicação em seu devido tempo e nos números a seguir a serem editados.

Os CADERNOS UFS DE FILOSOFIA, como publicação específica para o estudante de filosofia, têm-se mostrado uma fonte de consulta importante sobretudo para os acadêmicos, alunos e professores, que lidam mais de perto com questões filosóficas pertinentes a seu tempo e autores.

Finalmente, cabe observar que o presente número traz no seu bojo artigos que têm como preocupação a discussão de temas referentes à filosofia medieval e moderna. Nele se encontram publicados textos de doutores, doutorandos, mestres e mestrandos cuja linguagem se mostra acessível pela clareza e objetividade da escrita, o que certamente constitui um atrativo à leitura e reflexão dos mesmos.

Dr. Marcos Antonio da Silva; Dr. Aldo Dinucci
Editores dos CADERNOS UFS DE FILOSOFIA

A VONTADE NA DOUTRINA DE JOÃO DA CRUZ

Marcelo Martins Barreira, doutor pela Universidade Estadual de Campinas e Professor da UFES.

RESUMO: *João da Cruz valoriza a vontade em sua doutrina sobre a vida espiritual. O artigo analisar a função da vontade na contemplação mística conforme a reflexão apresentada em sua obra* Subida do Monte Carmelo*. O valor da contemplação reside exatamente em sua capacidade de unir a alma com Deus numa experiência fruitiva. A influência da contemplação na vontade, em conformidade com o modo divino presente na alma, faz esta participar do amor suave decorrente dessa união, pois priva a vontade de sua capacidade natural de operar.*
Palavras-chave: *João da Cruz, filosofia da religião, filosofia.*

ABSTRACT: *John of the Cross highly values the will in his doctrine about the spiritual life. The article aims to analyze the function of the will in mystical contemplation, according to Saint John's reflections in his book* Ascent of the Mount Carmel*. The value of contemplation lies precisely in its capacity to unite the soul with God in a fruitful experience. The influence of contemplation, in accordance with the divine order present in the soul, allows the will to participate in the mild love deriving from this union, for it deprives the will of its natural capacity to act.*
Key-words: *John de la Cruz, philosophy of religion, philosophy*

Em que pese a indeterminação das múltiplas influências teóricas no pensamento de João da Cruz, sua doutrina sobre a estrutura da alma, mais do que enfatizar sua divisão principal, em sensível e espiritual, e suas subdivisões, importa ter presente sua visão unitária; isto, caso suas partes não estejam em desarmonia, pois, nesta situação, tão-só a *noite escura da contemplação* poderá restabelecer satisfatoriamente sua harmonia originária. De início, com referência à estrutura da alma, vale dizer que, malgrado a estrutura da alma apoiar-se na terminologia escolástica (LUCIEN-MARIE, 161, n.1), apropriando-se de sua lógica e metafísica[1], nosso autor jamais apresentou sua concepção antropológica de forma organizada e sistemática[2]. Quiçá devido ao seu interesse pelo crescimento espiritual, sublinhando a dinâmica da alma e seus diversos níveis, mais que sua estrutura.

João da Cruz entende que a alma se divide em parte sensível (sensual, externa e inferior), que inclui o corpo e os sentidos externos e internos, e em espiritual (racional, interna e superior), as potências espirituais e a substância da alma. Em síntese, na parte sensível, além dos cinco sentidos externos, há os internos: a imaginação e a fantasia. No tocante à espiritual, subdivide-se em: *entendimento*, ativo e o passivo, em que acontece a notícia geral e obscura da contemplação; a *vontade* — por extensão, os apetites e as paixões—, a ser ordenada pela razão; a *memória* e sua capacidade de apreensão, cuja função é acolher a comunicação divina; por fim, a *substância da alma*, ponto de convergência dessas potências espirituais.

Com relação à parte sensível da alma, cabe ressaltar que o corpo corruptível pesa (2N 1, 2), inibindo o crescimento espiritual da alma quando nele se compraz, não agradecendo a Deus pela *beleza*, *graça*, *elegância*, *constituição corporal e todos os outros dotes corporais* (3S 21, 1). Assim, a alma, estando unida ao corpo, cuja natureza é *doente* e *corrompida* pela queda de Adão (CB 23, 2-6), não fica suscetível nem do conhecimento direto de Deus, nem de receber suas comunicações. Por conta disso certas experiências extraordinárias nesta vida, mesmo sob intervenção direta de Deus, não serão percebidas pela alma sem que nela se dê uma intervenção igualmente extraordinária de Deus, suprindo as funções naturais da alma dependentes da limitação corporal (2S 24, 3)[3]; também para Tomás, o afastamento dos sentidos seria indispensável à visão direta e essencial de Deus (*Sobre a verdade* XIII, 3).

Em João da Cruz, o conhecimento natural do mundo parte da experiência sensível (1S 3, 3); antes dele, porém, essa posição aristotélica (*Sobre a alma* III, 429a10-432a14) de que o conhecimento intelectual deriva da sensação e

---

[1] Os conceitos de substância e acidentes, causa e efeito, potência e objeto, hábitos e atos, necessário e contigente, entendimento ativo e passivo; enfim, aceitando que as experiências místicas envolvam *conhecimento* e *amor* (2S 13, 4; 2N 12, 2-7; ChB 3, 22-39); por isso, eventualmente, será útil uma espécie de contraponto com a perspectiva tomasiana.

[2] Tarefa empreendida por Steven Payne (1990, pp. 16-49), servindo como esteio na análise do tema neste capítulo.

[3] Urbina analisa o *extraordinário* em João da Cruz: *Trata-se de uma ação ou influência divina extraordinária*, *recebida na alma* passivamente. *É um fenômeno extraordinário no sentido de que supera a ação ordinária das energias da alma*, *ainda que estejam elevadas pela graça e pelas virtudes*. *É neste sentido uma graça (atual) extraordinária*. *Trata-se*, *pois*, *de um conceito de sobrenatural que poderia chamar-se* de segundo grau, *porque é uma nova e extraordinária operação de Deus numa alma que já está inserida no sobrenatural essencial* (grifo no original, 1956, pp. 198-199); pois, pela graça (ordinária), a criatura já participa da vida divina (VAZ, 2000, p. 23, n. 24).

implica na recepção da forma ou espécie da coisa conhecida foi seguida pelos escolásticos, principalmente após Tomás de Aquino[4].

A alma nada conhece sem imagens, pois depende do corpo enquanto potência espiritual. O entendimento precisa recorrer a elas na presente vida. Portanto, no caso de um órgão lesionar-se, o entendimento fica impedido de operar - ainda que não se utilize diretamente de nenhum órgão corporal. Segundo o Aquinate (*S. T.* I, 14, 2), a coisa sentida e o sujeito que sente formam uma unidade na espécie sensível[5]. O material fornecido pelos sentidos produzirá o conhecimento sensível. Após este conhecimento acontecerá, num nível superior e mais perfeito, o conhecimento intelectual, cuja relação entre a coisa conhecida e o sujeito que conhece produz a espécie inteligível, capacitando a alma para que entenda as coisas extramentais (que não entram fisicamente no espírito); assim, o entendimento compreende, o quanto possível, a forma e essência de cada coisa, possuindo-as imanentes em si. Desse modo, a verdade não está nas coisas ou no entendimento mas na adequação entre estes, que se assemelham entre si[6].

Numa perspectiva tomasiana, a racionalidade carateriza o homem e é seu elemento mais nobre. Contudo, esta racionalidade, por si só, é insuficiente para ele alcançar a perfeição moral, desencadeando uma dinâmica em seu interior que suscita (naturalmente) o entendimento e a vontade como determinantes à realização de sua liberdade. A vontade traduz-se pelo apetite natural do bem, ou melhor, daquilo que toma como seu bem, amando-o livremente por suas escolhas. Aí, no plano dos passos concretos, reside o caminho que cabe ao homem percorrer para ser o que é, plenamente livre.

Tomás de Aquino divide o elemento racional conforme esteja no plano do conhecimento ou da ação. No primeiro caso a razão especulativa dedica-se ao conhecimento da verdade. Na segundo, uma razão prática cujo fim último é o bem. A razão prática conhece espontaneamente o bem, *fim último* ao qual o homem aspira. O agir humano visa um fim ou bem, objeto da vontade. A afetividade, subordinando-se ao comando da razão, é o lugar natural de certos hábitos: *a temperança e a fortaleza, virtudes cardeais, são hábitos impressos pelo espírito na sensibilidade, sob seu duplo aspecto, concupiscível e irascível* (MENESES, 2000, pp. 44-45)[7] – distinção assumida por João da Cruz

---

[4] ***Nihil est in intellectu nisi prius fuerit in sensu*** (*S. T.* I, 84. 6; 85, 1); ver, ainda, FERREIRA, 2001, p. 123.

[5] A espécie sensível é a alteração que os agentes físicos produzem nos sentidos, formando uma imagem do objeto percebido (FERREIRA, 2001, p. 123).

[6] Consoante a célebre expressão **adaequatio rei et intellectus** (*Sobre a verdade* I, 3).

[7] Foi Platão quem expôs, no Livro IV da *República*, as três partes da alma: a concupiscível; a irascível e a racional. A parte dos apetites, ou concupiscível, faz o homem obedecer, quer dizer, obriga-o a beber na sede; comer, na fome; desesperar-se, ao ter medo. A parte racional e superior responsabiliza-se pelo comando, pelo cálculo e pela capacidade de o homem agüentar a imposição das paixões, desejos e apetites. Platão diz que muitos não a alcançam plenamente; outros, só em idade avançada. A parte irascível, não corrompida pela má educação, ajuda a razão a governar, assistindo-a. A ira é, de pronto, posta por Glauco na parte concupiscível — mas Sócrates observa que muitas vezes vai contra os desejos, ao suportar fome e sede ou ao sentir-se vítima da injustiça —; as paixões, contrárias à razão, forçam o homem a agir contra ela que, por sua vez, autocensura-se, irrita-se e luta contra as paixões. Logo, o elemento irascível é positivo quando vinculado à razão, à semelhança de um cão ao obedecer a seu pastor. O concupiscível é responsável pela insaciedade ante as riquezas e os prazeres corporais, por isso, quando domina o indivíduo, a pessoa é escrava deste; ao inverso, caso domine o elemento racional, o melhor, a pessoa assenhora-se de si (JAEGER, 1989, pp. 551-558).

(CB 20-21, 4), ainda que pouco repetida (3S 29, 2-4). Os hábitos são um modo de alguém ser, disposições ou capacidades da alma (*S. T.* I-II, 49-54); inclinações, orientações estáveis difíceis de remover; diferentemente das disposições instáveis semelhantes a saúde ou a doença (MENESES, 2000, p. 48; VAN STEENBERGHEN, 1990, pp. 142s). Qualidades que facilitam, assistem e orientam as operações das potências espirituais, sobretudo da vontade, embora não as executem: *Hábito não é outra coisa do que habilidade para o ato* (*S. T.* III, 31, 2, 4, corpo). Adquirem-se hábitos pela repetida execução de atos; inclinando-se a bem agir (adquirindo virtudes) ou dispondo a vontade para mal agir ou agir contra sua natureza (vícios).

A vontade se orienta para o bem cujo conhecimento é claro para o entendimento. No entanto, por não se conhecer a Deus em sua essência, o exercício ordinário da vontade torna-se incapaz de buscá-lo como Ele é (3S 12, 1-3). Face a isso, João da Cruz condiciona a perfeição moral ao aprofundamento teologal. A purificação da vontade abrange mas não se esgota nos bens morais[8]. Em razão de os hábitos ou virtudes morais serem concreções derivadas das potências, o método ascético-moral, busca a perfeição moral, dispersando a atenção da alma pelos diversos setores da vida moral.

As virtudes teologais, inversamente, por unirem a alma inteira diretamente com Deus, são atitudes que enfocam e afetam sua íntima estrutura, onde não alcançam suas habilidades naturais[9]. Assim, tendo-se em vista a comunhão divina, quanto mais a alma adquire as virtudes morais por uma diligente atitude teologal, tanto mais é forçoso um amor obscuro na vontade correspondente à obscuridade comunicada ao entendimento (1N 10, 6; 11, 1; 2N 5, 1; 11, 4; 12, 2; 5-7; 13, 2; 16, 14).

O entendimento, ocupando-se com notícias particulares e distintas, não recebe as comunicações divinas, gerais e obscuras, promovendo um duplo dano à alma: privá-la *do espírito de Deus* e, ademais, tais notícias *cansam*, *atormentam*, *obscurecem*, *sujam*, *enfraquecem e chagam a alma em que* vivem (1S 6, 1)[10]; *não podendo caber dois contrários no sujeito da alma* (2N 5, 4), pois, a obscuridade das criaturas e a luz divina opõem-se mutuamente, sem qualquer semelhança entre si. Conseqüentemente, a luz da divina união não se faz presente a ela enquanto não se lhe erradicarem as afeições das criaturas (1S 4, 2; 6, 1-4; 2N 5, 4; 9, 2). Do mesmo modo os apetites, quando centrados nas espécies sensíveis, ficam desordenados, impedindo a vontade de unir-se com Deus pelo amor.

---

8 No terceiro livro da *Subida*, os capítulos dedicados à vontade-caridade (16-45) agrupam os bens em terrenos e celestiais, consoante seu caráter mais natural ou espiritual. Há, no primeiro grupo, os três primeiros tipos de bens: os temporais (18-20); os naturais (21-23) e os sensuais (24-26); o segundo, mais espiritual, inclui outros três gêneros de bens: os morais (27-29); os sobrenaturais (30-32) e os espirituais (33-45).

9 Assim, os hábitos infusos transformam a natureza da alma.

10 Danos que os apetites causam à alma no primeiro livro da *Subida*: privação do espírito de Deus (cap. 6), cansaço e fadiga (cap. 6), tormento (cap. 7), escuridão e cegueira (cap. 8), impureza (cap. 9), enfraquecimento na virtude (cap. 10).

A união de semelhança com Deus é a união da vontade divina com a humana (1S 5, 3; 2N 11, 3; CB 38, 3-4; ChB 3, 24), o que não se traduz, em absoluto, numa negligência quanto à dimensão noética da contemplação, haja vista o estreito vínculo entre entendimento e vontade na vida espiritual (CB 38, 5). Em 1 *Subida* 8, 2, memória e vontade, *segundo suas operações, dependem do entendimento*. De igual modo, *o entendimento e as outras potências não podem admitir ou negar nada sem que nisso haja vontade* (3S 34, 1). João da Cruz valoriza a vontade, apesar de sua difícil doutrina sobre ela[11], atenuada pela interrelação entre as potências; todas elas, baseando-se num mesmo quadrante teórico (3S 34, 1).

O *Cântico Espiritual* demonstra com nitidez o desenvolvimento da vida espiritual como um caso de amor, num relacionamento amoroso entre o divino e o humano, evidenciando o tom afetivo na experiência contemplativa, no mínimo, tão relevante quanto sua qualidade noética —haja vista a diferença de abordagem na *Noite* e no *Cântico* quanto à purificação passiva; naquela obra acentua-se a obscuridade da fé e nesta, a ausência de amor (caps. de 8 a 11)[12].

Na reflexão em torno da vontade, as afeições e sentimentos da alma ajudam a compreendê-la; outros termos reafirmam o relevante papel da afetividade na vida espiritual, a saber: querer; concupiscência; gosto; cobiça; ânsias; desejos; fome; afeições; etc. (RUIZ SALVADOR, 1968, pp. 581-585), sendo *apetites* e *paixões* os principais.

Ante a absoluta diferença entre o Deus e o ser finito, sua semelhança pode apenas ser entrevista na expressão *ferida de amor* (MOREL, 1960, v. II, p. 234), que fundamenta o desejo e a possibilidade do retorno da criatura à origem de seu ser em Deus[13]. Ferida que faz a alma reconhecer a origem de seu desejo em Deus, convertendo-se pouco a pouco, no curso da experiência, em *ânsia de amor* por Ele (MOREL, 1961, v. III, p. 75). O desejo que, desprendido do imediato e longe dele, funda tal aspiração se debate entre a fascinação do nada, com seus desequilíbrios e confusão face ao risco de aniquilação psíquica e moral (MOREL, 1960, v.. II, pp. 92 e 104), e a vertigem da perfeição.

Para se abordar como os desejos afetam a vontade, serão analisados num único bloco os *apetites sensíveis* e as *paixões*.[14] Para isso, é preciso respon-

---

[11] *Para melhor entender os raciocínios do autor, convém distinguir quatro planos ou níveis, que misturam suas respectivas capacidades no exercício do amor*: *a)* Caridade sobrenatural: *É a força do Espírito Santo, a graça que impulsiona e guia todo o processo. Centraliza o amor em Deus, abarca o horizonte, incluindo novos objetos, estabelece hierarquias de valor, cura e potencializa as fontes psíquicas da afetividade humana. b)* Vontade: *Inclui a eleição e a decisão livres, a valorização de realidades do espírito, capacidade de se dar e de realizar ações generosas e sacrificadas, que não compensam à sensibilidade. c)* Afetividade sensível: *Desdobramento da energia afetiva no plano da sensibilidade. Têm objetivos próprios e diretos, com uma ampla gama de atrações e repugnâncias. Aqui residem as paixões. Daqui tira o apetite, como atuação da energia passional, de forma autônoma e despersonalizada. d)* Sexualidade: *Como tendência sensível e passional, faz parte da categoria anterior. Dada sua especial força e amplitude, seu enraizamento no corpo, seus desvios, trata-a como setor particular* (grifo no original, RUIZ SALVADOR, 1995, pp. 226-227).

[12] RUIZ SALVADOR, 1995, p. 51.

[13] O conceito de amor como desejo do que falta, a posse eterna do bem — que denota o ímpeto do homem em seu amor pelo divino enquanto **eros** e não **ágape** —, remonta a Platão no *Banquete* e no *Fedro* (MOREL, 1960, v. II, p. 288).

[14] Ferrater Mora (1994, v. 1, p. 836) disserta a respeito da historicidade da distinção entre desejo e apetite.

der à seguinte questão: seriam estes a simples tendência ou ação de cada potência referida ao seu objeto ou às faltas morais? Ou, noutras palavras: seriam a afetividade sensível desviada ou uma inclinação da alma?

Em que pese não serem definidos de maneira precisa nas obras joãocrucianas, do ponto de vista moral pode-se dizer que os apetites são neutros[15], nem bons nem maus. Atraídos por *gostos* e *satisfações* dos sentidos —o olfato pelo perfume, o tato pelas coisas delicadas e macias, o gosto por algo saboroso, etc.— e marcados pela intensidade de sua aderência afetiva, fazem da parte sensível *a casa de todos os* apetites (1S 15, 2) [16]; por conta disso, são ainda redundantemente denominados de *apetites sensíveis*[17].

Quanto às paixões, parecem ser o impacto afetivo na alma dos movimentos do apetite pela apreensão de um bem ou pelo afastamento de um mal. Enquanto tais, também não têm nenhum sentido pejorativo, sobretudo ao entendê-las simplesmente enquanto a tendência dos apetites sensíveis a seus respectivos objetos[18].

Convém, no entanto, examinar as paixões —gozo, dor, esperança e temor (1S pról, 7; 13, 5; 2S 21, 8; 3S 16, 6; 1N 13, 15; CB 20-21, 4.9-10; 26, 18) — na ótica tradicional, sob a qual nosso autor as concebe (GARCIA, 1990, p. 158); ademais, *onde vai uma atualmente*, *também vão as outras virtualmente* (3S 16, 5). Conforme Cícero[19] e Agostinho (GILSON & BOEHNER, 1982, p. 188), diante da posse do bem, tem-se o gozo (presente)[20]; não o conseguindo, provoca-se o desejo[21] de consegui-lo; sendo pouco provável sua aquisição, engendra-se esperança ou desespero (futuro). Diante do mal tem-se tristeza ou dor (presente)[22]; na dificuldade de evitá-lo, audácia ou temor (futuro). Tomás, posto que enumere onze paixões, vê as quatro acima como principais (*S. T.* I-II, 25, 4); conforme ressalta Maritain: as enumeradas por Boécio e citadas por João da Cruz (1931, p. 102, n. 1).

Uma vez orientadas pela razão, as paixões contribuem à riqueza e fortaleza da alma. Similarmente, tem-se o mesmo ante os apetites; estes, quando ordenados, são fundamentais à união (1S 8, 1-3; 9, 6; 3S 16, 2; 26, 5-6; 29, 2; 1N

---

[15] Às vezes, emprega *apetites* num sentido indiferente, nem positivo nem negativo, apenas uma inclinação natural do afeto (2N 11, 4; ChB 2, 34); outras, num sentido positivo: *apetite de Deus* (1S 10, 1; ChB 2, 34); *de imitar a Cristo* (1S 13, 3).

[16] O apetite joãocruciano é um *dinamismo da psiquê do homem*, próprio de sua condição animal (CAPANAGA, 1950, pp. 157-161).

[17] A despeito de referir-se aos *apetites espirituais* ou *da vontade* (2N 11, 3; CB 28, 8; 40, 1).

[18] Também para Tomás as paixões não seriam intrinsecamente más (MENESES, 2000, p. 33).

[19] Ferrater Mora (1994, v. 1, p. 836). remete esta doutrina das paixões fundamentais também a Zenão de Cítio.

[20] O amor e o gozo *são duas orientações do afeto que marcam sua dinâmica fundamental*: *o amor é dom*, *o gozo é posse*; *o amor busca união*, *o gozo*, *satisfação*. *Os quatro planos indicados antes podem ser vividos plenamente em chave de amor*; *e todos eles podem ser instrumentalizados e reduzidos a simples gozo*, *ou desfrute* (RUIZ SALVADOR, 1995, p. 227). Por isso, o sentimento e o gozo, ao invés de serem excluídos da vida espiritual, são suscetíveis *de uma dinamização teologal*, *quando a vontade os leva a se transcender e se abrir ao amor* (RUIZ SALVADOR, 1995, p. 228); neste momento, o gozo de amor significará a extraordinária capacidade transformadora do amor de Deus (RUIZ SALVADOR, 1995, p. 315).

[21] É uma reação do *concupiscível*.

[22] Observa Josaphat que na *psicologia de São Boaventura e dos autores escolásticos*, *o apetite irascível designa a capacidade ou função de reagir diante do mal*, *dos obstáculos*, *tentando superá-los*. *Esse apetite se realiza primeiramente no plano sensível*, *mas se encontra transposto de maneira analógica ao domínio espiritual* (1995, p. 105).

6, 6; CB 20-21, 4; ChB 3, 72-75). Por conseqüência, no primeiro livro da *Subida*, é preciso que apenas os *desordenados* e *voluntários* (1S 8, 2-4; 11, 2-3; 12, 3-6; embora, via de regra, não acrescentarem-se tais adjetivos) sejam esvaziados, pois estes desviam a atividade afetiva de seu objeto ou tendem desordenadamente a ele. Isso é um dos motivos por que são longamente analisados nas páginas referentes à purificação da vontade, do cap. 16 até o fim do terceiro livro da *Subida*, em que se enunciam as diferentes formas de *gozo ativo* (3S 17, 1), isto é, *quando a alma entende distinta e claramente do que se goza* (3S 17, 1).

Portanto, ante à reciprocidade entre a vontade e o entendimento, a primeira visa um determinado objeto que este apresenta como de interesse; assevera João da Cruz: *nas operações e atos naturais da alma, a vontade não ama senão o que distintamente entende o entendimento* (ChB 3, 49). Por isso, diante de um bem mais elevado abandona-se um prazer: *A fortaleza da alma consiste em suas potências, paixões e apetites, tudo governado pela* vontade (3S 16, 2).

O inverso igualmente acontece: a intensidade de desejos obscurece a mente, fixando sua atenção num objeto que rejeitaria caso estivesse em outras circunstâncias (1S 8, 1-7; 12, 5; CB 16, 4-7; ChB 3, 70-75). Isto é, ao dominar a alma, a paixão a direciona; para onde esta for, *irá também toda a alma e a vontade e as outras potências, e viverão todas cativas em tal paixão* (3S 16, 6). Quer dizer: os apetites e paixões desregrados restringem a liberdade da alma; o que evidentemente se desdobra em sua relação com Deus.

Para a divina união, a velha *forma* vinculada às criaturas precisa ser expelida a fim de que o divino amor infunda sua nova *forma*, esta, sim, unificará a afetividade, habilitando-a e a dirigindo para encontrar-se com Deus (1S 4, 3; 5, 2.7; 6, 2; 14, 2; 1N 11, 1; 2N 4, 1-2; 8, 2-4; 9, 1-3; 11, 1-4; 13, 11; CB 28, 1-4): *O que ama criatura tão baixa, fica como aquela criatura, e de alguma maneira mais baixo ainda, porque o amor não só iguala, mas sujeita o amante ao que ama* (1S 4, 3).

Contudo, face aos danos dos apetites na natureza humana, que exigem o despojamento da vontade *de todos seus velhos quereres e gostos de homem* para *que seu obrar de humano se torne em divino* (1S 5, 7), a afetividade é positiva. Não é o mesmo aniquilar e reformar; o interesse de nosso autor é de apenas reorientar os apetites e as paixões quando *desordenados* e *voluntários*. Digno de nota a este respeito é a correção feita em 1S 3, 1: os apetites necessitam ser *apagados ou, melhor dizendo, mortificados*. O esforço é *para que deveras chegue a Deus por união de vontade por meio da caridade*; *porque nela se manda ao homem que todas as potências e apetites e operações e afeições de sua alma empregue em Deus* (3S 16, 1). Daí o valor da afetividade ante a união da alma com Deus, satisfazendo *seus apetites e potências* (CB 35, 4); ora, isto só faz sentido ao não se eliminarem os apetites.

Diante do exposto, infere-se que a noite escura não se traduz, em absoluto, num estéril e contraproducente excesso de penitências, mas numa morti-

ficação dos apetites que aumente na alma a intensidade de seu amor por Deus (BARUZI,1931, pp. 419-426; JUAN DE JESUS MARIA. 1943, pp. 71-72).

Mais que renúncias materiais ou bloquear a tendência desordenada, a *noite* visa lançar a alma à plenitude em Deus impulsionada por um novo amor. Sintetiza Baruzi: *A luta contra os sentidos está condenada ao fracasso se não for completamente transfigurada por uma espécie de triunfo de um amor sobre outro amor. Triste é a vitória de uma alma que renuncia, mas sem estar animada por nenhum novo ardor* (BARUZI, 1931, p. 412).

A finalidade da contemplação mística é, portanto, a experiência fruitiva de Deus (FLOUCAT, 1980, p. 21) [23]; noutros termos: ela é apelo a uma união em que prevalece a participação e fruição (VAZ, 2000, p. 16). Decerto, porém, o pensador espanhol não propõe um emocionalismo irracional ao relacionar vontade e apetite. Ora, sentimento não é critério de vida espiritual; aliás, conforme Capanaga: *quanto é mais perfeita a vida do espírito, se dá maior compenetração entre a faculdade de conhecer e amar. O amor busca igualar-se com a inteligência, a compenetrar-se intimamente com o mundo objetivo*[24]. Portanto, o entendimento está sempre presente e atuante devido à necessária unidade das potências (ChB 3, 49).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Vozes, Petrópolis 1999.

_____. *La Trinitá*. Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1973.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Gredos, Madrid 1994, trad. de Calvo Martínez.

ASTIGARRAGA, J. L., BORRELL, A. & MARTÍN DE LUCAS, F. J. *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*. Teresianum, Roma 1990 (edição eletrônica).

BARUZI, J. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Alcan, Paris, 1931, 2ª. ed. (trad. esp.: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Junta de Castilla y León, Valladolid 1991).

BORD, A. *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*. Beauchesne, Paris 1971.

BOUILLARD, H. "La 'sagesse mystique' selon Saint Jean de la Croix." **In:** *Recherches de Science Religieuse* L (1962) 481-529.

_____. "Mystique, métaphysique et foi chrétienne". **In:** *Recherches de Science Religieuse* LI (1963) 30-82.

CAPANAGA DE SAN AGUSTIN, V. *San Juan de la Cruz. Valor psicologico de su doctrina*. s/ed., Madrid 1950.

---

[23] O **pati divina**, consoante a experiência fruitiva e amorosa de Dionísio (*Nomes Divinos* II, 9; **apud:** CONTICELLO, 1991, p. 407).

[24] Embora não seja apenas uma lei psicológica conforme afirma Capanaga (1950, p. 227).

CONTICELLO, C. G. "*De Contemplatione* (Angelicum, 1920). La thèse inédite de doctorat du P.M.-D. Chenu". **In:** *Rev. Sc. ph. th.* 75 (1991) 363-422.

DAMIÁN GAITÁN, J. *Negación y plenitud en San Juan de la Cruz*. EDE, Madrid 1995.

DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. Zahar, Rio de Janeiro 1990.

___________. *A filosofia Medieval*. Loyola, São Paulo 1998.

___________. *Pensar na Idade Média*. 34, São Paulo 1999.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofia*. Ariel, Barcelona 1994.

FERREIRA, A. D'Arc. "A abstração em Santo Tomás de Aquino: uma investigação sobre a importância da abstração nos modos de intelecção". **In:** *Ágora Filosófica* 2 (2001) 120-135.

FLOUCAT, Y. "Libres réflexions philosophiques sur l'expérience mystique de l'intimité divine". In: *Revue Thomiste* LXXX (1980)13-56.

GARCIA, C. *Juan de la Cruz y el misterio del hombre*, Monte Carmelo, Burgos 1990.

GARDEIL, A. *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*. Victor Lecoffre, Paris 1927, 2 vols.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Traité de théologie ascétique et mystique*. *Les trois ages de la vie intérieure*. *Prélude de celle du ciel*. Cerf/Lévrier, Paris/Montréal 1951.

GILSON, E. *La theologie mystique de Saint Bernard*, J. Vrin, Paris 1986.

______. & BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã*. Vozes, Petrópolis 1982.

JAEGER, W. *Paidéia – A formação do homem grego*. Martins Fontes/Ed. Universidade de Brasília, São Paulo 1989. JOSAPHAT, C. *Contemplação e Libertação – Tomás de Aquino, João da Cruz, Bartolomeu de Las Casas*. Ática, São Paulo 1995.

JUAN DE JESUS MARIA. "El díptico Subida-Noche". **In:** VV.AA. *Sanjuanística*. Studia, Roma, 1943.

JUAN DE LA CRUZ, S. *Obras Completas*. BAC, Madrid 1982 (editada por Lucinio Ruano).

LAIN-ENTRALGO, P. *L'Attente et l'espérance*. *Histoire et théorie de l'espérance humanine*. Desclée de Brouwer, Paris 1966.

LE BLOND, J.-M. "Mystique et Théologie chez Saint Jean de la Croix". **In:** *Recherches de Science Religieuse* LI (1963) 196-239.

LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH. *L'expérience de Dieu*. *Actualité du message de saint Jean de la Croix*. Cerf, Paris 1968.

MARITAIN, J. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Desclée de Brouwer, Paris 1946, com o último capítulo tendo sido publicado na revista *Études Carmelitaines* 16 (1931) 62-109.

MENESES, P. G. *O conhecimento afetivo em Santo Tomás*. Loyola, São Paulo 2000, Col. "CES", nº. 5.

MOREL, G. *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*. Aubier, Paris 1960/1961, 3 vols.

ORCIBAL, J. *San Juan de la Cruz y los Místicos Renano-Flamencos*. Fund. Univ. Esp./Univ. Pont. de Salamanca, Madrid 1987.

PAYNE, S. *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism – An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1990.

RUIZ SALVADOR, F. *Introducción a san Juan de la Cruz*. *El escritor, los escritos, el sistema*. La Editorial Católica, Madrid 1968.

_____. *Místico e Mestre São João da Cruz*. Vozes, Petrópolis 1995.

STEENBERGHEN, F. Van. *O Tomismo*. Gradiva, Lisboa, 1990.

TOMÁS DE AQUINO, S. *Le Questioni disputatae*. *La veritá*. Studio Domenicano, Bologna 1992.

_____. *Suma de teologia*. BAC, Madrid 1947ss., 16 vols.

TORRELL, J.-P. *Saint Thomas d'Aquin*. *Maître Spirituel*. Editions Universitaires/ Editions du Cerf, Fribourg-Suisse/Paris 1996.

URBINA, F. *La persona humana en san Juan de la Cruz*. Instituto Social León XIII, Madrid 1956.

VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Loyola, São Paulo 2000, Col. "CES", nº. 6.

VV. AA. *Diccionario de Espiritualidad*. Herder, Barcelona 1983, 3 vols.

VV.AA. *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique – Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*. Beauchesne, Paris 1932ss.

LEIBNIZ E O IDEALISMO ALEMÃO

Dr. José Maria Arruda
Universidade Federal do Ceará

***Resumo**: Este artigo investiga a recepção de Leibniz pelos filósofos do Idealismo Alemão. Pretendo destacar, sobretudo, as razões pelas quais sua obra permaneceu ignorada ou foi recebida de modo distorcido nesse período. Para o Idealismo Alemão, Leibniz sempre permaneceu um pensador obscuro e confuso contrastando com Espinosa que representava a figura metódica e clara de um pensador sistemático.*
Palavras-chave: Metafísica moderna; idealismo alemão; Leibniz

***Abstract**: This article examines Leibniz' philosophical reception in German Idealism. My aim is to explain the reasons why his work remained ignored and distorted at this period. To the philosopher of German Idealism was Leibniz at last a completely obscure and confused thinker, in contrast to Spinoza that became the paradigm of a systematical philosopher with a really methodical work.*
Key words: modern metaphysics; german idealism; Leibniz

I

Em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, Hegel levanta sérias dúvidas acerca do valor filosófico da obra de Leibniz. Para ele, a filosofia do autor da *Monadologia* consistia em uma mera sobreposição aleatória de pensamentos e hipóteses, completamente carente de qualquer articulação conceitual e exposta de uma forma filosoficamente imprópria: "Sua filosofia tem a forma de afirmações que se seguem umas às outras. Suas asseverações surgem como representações arbitrárias, como um romance metafísico".[1] A Leibniz faltaria inteiramente qualquer sentido para a verdadeira "consistência do Conceito". Sobre a "*Theodizee*", a obra mais conhecida de Leibniz até então, Hegel alega que ela não era mais digerível ao seu tempo;[2] e sobre os "*Nouveaux Essais"*, publicados postumamente, ele afirma que eles não continham senão meras refutações do empirismo lockeano.

As declarações de Hegel sobre a filosofia de Leibniz, que de resto convergem com a de muitos filósofos do período do Idealismo Alemão, contrastam fortemente com nossa percepção atual do autor da *Monadologia*. A Metafísica de Leibniz se nos afigura hoje como um sistema filosófico vigoroso, articulado de modo extremamente coerente e ancorado em firmes bases lógicas. A rigor, a diferença de percepção, ao longo dos últimos dois séculos, acerca do valor filosófico da obra de Leibniz deve-se, sobretudo, ao fato de que a catalogação sistemática e a publicação cuidadosa dos seus escritos póstumos, guardados por muitas décadas na Biblioteca de Hannover, somente ocorreram após a morte de Hegel e conseqüentemente quando o movimento do Idealismo Alemão havia chegado ao seu fim. A publicação sistemática da obra de Leibniz somente teve início na segunda metade do século XIX. Ela inaugurou um novo momento na recepção de seu pensamento e possibilitou aos poucos uma completa reabilitação do autor da *Teocidéia* como um dos maiores pensadores de todos os tempos

Em 1839-40, apareceu a famosa *Leibnitii Opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia*, publicada por J. E. Erdmann, que era aluno de Hegel. Erdmann empreendeu escrever uma história "científica" da filosofia moderna baseada, sobretudo, na análise dos textos, ainda que ancorada no espírito hegeliano de um desenvolvimento necessário dos sistemas filosóficos no curso da história do pensamento. Deparando-se com a dificuldade de compreender a filosofia de Leibniz a partir dos poucos textos até então publicados, Erdmann dirigiu-se ao espólio. Mesmo não tendo obtido a permissão oficial para reprodução dos escritos, Erdmann conseguiu tornar públicas mais de 150 cartas inéditas de Leibniz. Em 1844, ele concluiu sua "*Geschichte der neueren Philosophie"*, que se ocupara em sua maior parte com a filosofia de Leibniz. Ao longo do século XIX, os escritos póstumos de Leibniz foram, aos

[1] Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, p. 238.
[2] Idem, p. 236.

poucos, tornados acessíveis a pesquisadores das mais variadas áreas, o que possibilitou o surgimento de edições especializadas. A mais importante foi a edição de C. I. Gerhardt dos *Mathematischen Schriften* em sete volumes, publicada entre 1849-1863, e a publicação também por ele dos *Philosophischen Schriften* em sete volumes, entre 1875-1890.

Uma história da recepção do pensamento de Leibniz permanece ainda uma grande lacuna na *Leibniz-Forschung*. Ela seria fundamental para que pudéssemos entender as diversas apropriações e as inúmeras referências feitas a Leibniz por pensadores tão diversos quanto Hegel, Nietzsche ou Deleuze. Obviamente não ambiciono preencher aqui essa lacuna, mas gostaria de contribuir para diminuí-la, tomando um período específico da recepção do pensamento de Leibniz, anterior à abertura do espólio e ao desenvolvimento da filosofia analítica. Refiro-me ao período do Idealismo Alemão, para quem Leibniz sempre permaneceu desterritorializado e estrangeiro, principalmente depois do surgimento da filosofia transcendental de Kant e da polêmica em torno da filosofia Espinosa,[3] que assinala o momento decisivo de surgimento do movimento do Idealismo Alemão.

II

A imagem confusa e caricata de Leibniz, que Hegel nos oferece, não é senão o resultado de uma série de interpretações precárias e contraditórias, que caracterizaram e dificultaram a recepção das idéias de Leibniz ao longo do século XVIII. Esse retrato confuso deve-se, sobretudo, a três circunstâncias específicas.

Primeiramente, o conhecimento da imensa obra de Leibniz até o período do Idealismo Alemão limitava-se quase que exclusivamente àqueles escritos que por conta de seu caráter popular não foram compostos com rigor argumentativo e conceitual estrito. Entre os poucos escritos de Leibniz conhecidos nesse período, destaca-se em primeiro plano a *Teodicéia* (1710), que é a única obra de Leibniz a alcançar um público amplo: é possível que a Teodicéia tenha sido o livro mais lido em todo o século XVIII, pelo menos na Alemanha.[4] Os artigos publicados em pequenos jornais filosóficos e científicos da época permaneceram em sua maioria ignorados até mesmo dos filósofos. Após sua morte, em 1716, Leibniz era muito mais conhecido como suposto descobridor do cálculo infinitesimal, título esse, no entanto, contestado e disputado também por Isaac Newton. Além disso, Leibniz havia se tornado notório no século XVIII pela defesa da "bizarra" tese de que nós vivemos, com certeza, no

---

[3] Algumas tentativas de escrever uma história da recepção do pensamento leibniziano foram registradas, principalmente nos seguintes livros: *Leibniz. Werke und Wirkung. Vorträge des IV. Internationalen Leibniz-Kongresses*, Hannover, 14-19 de Novembro de 1983, tomo 1-2, Hannover, 1983-86; e também A. HEINEKAMP (ed.), *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Studia Leibnitiana: Suplementa; vol. 26, Stuttgart, 1986.

[4] Cf. Wundt, 1984, pp.13-14.

melhor dos mundos possíveis. A querela com Newton em torno da autoria do cálculo infinitesimal prejudicou enormemente a recepção de Leibniz na Inglaterra. Na França, por outro lado, com o desenvolvimento do enciclopedismo e do iluminismo francês, a filosofia optimista de Leibniz era tema permanente de chacotas e piadas.[5]

Sabemos hoje que Leibniz foi um autor extremamente produtivo e que deixou uma quantidade impressionante de escritos, cuja maior parte consistia de cartas, de pequenos ensaios, esboços e anotações privadas, que por diversas razões nunca foram publicadas em vida.[6] Estes escritos permaneceram durante quase um século e meio em poder da Biblioteca Real de Hannover, sem que houvesse permissão para serem abertos ou investigados. Leibniz parece ter sido de opinião que a publicação precoce de certos textos poderia ser prejudicial e poderia levar a mal-entendidos.[7] Sem dúvida, pode parecer irritante o modo como muitas vezes Leibniz leva em consideração o nível de seus leitores, seu receio de chocá-los e de ser mal-compreendido; no entanto, chegar a defender a tese de uma teoria esotérica (não-publicizável) em Leibniz – como fez B. Russell – não tem nenhuma base textual e já foi devidamente refutada. Embora não haja nenhuma grande discrepância filosófica entre os textos editados e os textos não-editados no que se refere às teses básicas, é fácil constatar que os textos não publicados possuem uma forma mais consistente e detalhada de argumentação filosófica do que os populares. Eles conferem a muitas teses de Leibniz um caráter de maior plausibilidade e consistência.

Em suma, não é difícil perceber que o destino e a influência da filosofia de Leibniz permanecem, até hoje, intimamente ligados à estória da abertura e catalogação de seu enorme acervo. Há que se ressaltar que, mais de 150 anos depois da abertura dos arquivos, não foi ainda possível fixar uma edição completa das obras de Leibniz, mesmo após o trabalho árduo de cerca de 350 editores. Atualmente a edição promovida pela Academia de Berlim desde a década de 1920 está a cargo das Universidades de Berlim, Hannover e Münster e não há ainda a previsão de quantos volumes e quanto tempo ainda consumirá a edição definitiva completa.

Uma segunda razão para a interpretação confusa e errônea do pensamento de Leibniz ao longo do século XVIII reside no fato de que sua filosofia foi associada indissoluvelmente com a filosofia de C. Wolff, com quem Leibniz se correspondeu de 1704 até 1716, ano de sua morte. Através da filosofia de Wolff, o pensamento de Leibniz encontra uma intensa divulgação no meio

---

[5] Sobre a interpretação superficial das teses de Leibniz durante o período do ilimunismo na França, cf. Belaval, 1976, p. 223ss.

[6] Cf. Martin, 1967, p. 199.

[7] Em uma carta a Bayle ele escreve: "Au reste je ne doit point me presser pour publier cet écrit, dont le but n'a esté que de donner de l'éclaircissement à vous, Monsieur, et à d'autres personnes, pour en recevoir vice versa. Car je n'écris pas tant pour paroistre, que pour approfondir la verité, qu'il est souvent innutile et même dommageable de publier par rapport à des profanes, qui sont incapables d'en juger, et fort capables de le prendre de travers", cf. Leibniz, *Philosophischen Schriften*, III, p. 66s.

filosófico, por outro lado, suas idéias aparecem aí de modo tão distorcido que quase não se torna mais possível reconhecê-las.[8] Podemos com todo rigor falar em uma wollfianização das teses de Leibniz, que teve um efeito ambíguo: ao mesmo tempo em que ajudou a preservar o nome de Leibniz no cenário filosófico, essa wollfianização impediu o acesso à própria obra de Leibniz.

A alcunha de *Metaphysica Leibnitio-Wolffiana*, que denuncia essa mistura e desfiguração, surgiu provavelmente no ano de 1725 e se impôs tanto entre os adversários quanto entre os entusiastas da filosofia de C. Wolff, tendo se consolidado ao longo dos anos tão fortemente na cena filosófica alemã, que mesmo um estudioso arguto como Kant, em sua crítica à filosofia alemã, não fazia nenhuma distinção entre o pensamento de Leibniz e o sistema de Wolff. Na mesma direção, Hegel chegou a afirmar que a filosofia de Wolff constituía uma sistematização da filosofia de Leibniz, e por isso era correta a alcunha de filosofia leibniz-wolffiana. Para Hegel, não existe nenhuma diferença de conteúdo, mas somente de forma entre as filosofias de Leibniz e Wolff. Ele afirma em suas lições da história da filosofia: "A filosofia de Wolff é, em seu conteúdo geral, apenas filosofia de Leibniz em sua forma sistemática".[9] Esta interpretação do trabalho de Wolff, como aquele que conseguiu dar uma ordem sistemática e coerente às idéias fundamentais de Leibniz, encontrou um assentimento geral por todo o século XVIII. O que é estranho é que os estudiosos não se deram o mínimo trabalho de confirmar essa coincidência de conteúdos entre as duas filosofias checando os próprios escritos de Leibniz publicados até então. Não se lia Leibniz, mas sim Wolff.

As pesquisas mais recentes sobre a filosofia de Leibniz mostram de maneira irrefutável que em pontos essenciais sua filosofia diverge completamente da filosofia de Wolff e que resulta absolutamente falso falar de um único sistema filosófico. Alguns pontos cruciais de dissensão são, entre outros: a) a interpretação wolffiana das mônadas como substâncias físicas; b) sua valorização ontológica do mundo material como mundo independente do mundo espiritual; c) seu reconhecimento da influência física entre as mônadas; d) o rebaixamento da explicação teleológica a uma mera forma de explicação causal; e e) a versão extremamente enfraquecida que Wolff dá à tese central para Leibniz da harmonia pré-estabelecida. A isso some-se a pouca intimidade de Wolff com a lógica, o que fez com que ele não desse a devida importância à fundamentação lógico-modal da metafísica leibniziana.

Os anos 60 do século XVIII serão, no entanto de grande significado para a história das Edições da obra de Leibniz. Primeiramente, Eduard Raspe publica em 1765 a primeira edição dos *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, que Leibniz havia escrito como defesa de uma teoria racionalista do conheci-

[8] Cf. Wundt, 1984, p. 13.
[9] Cf. Hegel, *op. cit*., p. 259.

mento contra o empirismo lockeano, mas que por causa da morte de Locke resolvera não publicar. Em segundo lugar, Louis Dutens consegue, em 1768, reunir em uma única coletânea todos os escritos de Leibniz publicados até então em diversos lugares, dando ao público uma edição em seis volumes intitulada *Opera Omnia*. Até hoje a grande importância da edição de Dutens consiste em que ela possibilita uma visão abrangente do pensamento de Leibniz, pois contêm escritos de Leibniz nas mais diversas áreas do conhecimento como lógica, metafísica, física, matemática, história, jurisprudência, teologia, filosofia e etimologia, isso tudo sem que Dutens tivesse nem sequer tocado no espólio da Biblioteca de Hannover. Até hoje, esta edição é utilizável, embora não siga nenhum tipo de ordenamento dos textos, nem preencha critérios mínimos de uma edição crítica.

A publicação dos *Novos Ensaios* e da *Opera Omnia* aconteceu, porém, em um momento no qual o interesse pela filosofia de Wolff e pela assim chamada *Schulmetaphysik* havia regredido bastante. Mesmo assim, essas edições ofereceram a possibilidade de conhecer Leibniz através de seus próprios escritos e assim, quiçá, libertá-lo do amálgama wolffiano. As edições de Raspe e de Dutens serão as fontes principais para o conhecimento do pensamento de Leibniz no período do Idealismo Alemão.

Estas edições não tiveram, entretanto, nenhum efeito imediato sobre a discussão filosófica de então, pois especulações metafísicas do tipo leibniziana foram consideradas completamente ultrapassadas a partir da entrada em cena da filosofia crítica de Kant. A metafísica padece, segundo Kant, das inconsistências do realismo conceitual característico do pensamento dogmático, a saber, a utilização de conceitos da razão sem fornecer uma validação do seu uso e sem estabelecer os limites de sua aplicação. Por isso, ela é uma forma de filosofia dogmática, que se encontra em patamar pré-crítico. Kant rejeitou o racionalismo intelectualista de Leibniz e suas pretensões teórico-epistêmicas. Segundo ele, Leibniz construiu um sistema intelectual do mundo à base de conceitos e acreditou com isso conhecer as propriedades intrínsecas das coisas; Leibniz teria errado ao comparar os objetos somente com o entendimento e os conceitos formalmente separados de seu pensamento. A sensibilidade, para Leibniz, seria somente uma representação confusa e, por isso, não poderia atuar como uma fonte especial de representação.[10] Leibniz não teria percebido que o conhecimento somente é possível e somente é valido objetivamente quando entendimento e sensibilidade estão ligados.[11]

No opúsculo "*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat*", de 1793, Kant declara que a diferença por ele proposta entre juízos analíticos e juízos sintéticos e a correspondente pergunta sobre as condições de possibilidade

[10] Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 326.
[11] Cf. Kant, *op. cit.*, B 327.

dos juízos sintéticos *a priori* conduziram à completa dissolução da forma de pensar da "metafísica leibniz-wollfiana", superada, doravante, pela forma de pensar da filosofia transcendental. A metafísica tradicional pressupõe, segundo Kant, uma conformação entre conceito e realidade, mas é incapaz de explicitar as condições de possibilidade dessa conformação. Com a revolução copernicana de Kant, a metafísica de Leibniz foi empurrada para fora da trama filosófica principal que se desenvolvia nas últimas décadas do século XVIII.

Além do fato de que o espólio de Leibniz permaneceu durante muito tempo inacessível e que sua filosofia foi confundida com a filosofia wolffiana, existe também uma **terceira razão** para a imagem confusa que os filósofos do idealismo alemão tinham de Leibniz: os idealistas pós-kantianos elegeram outro sistema racionalista como seu modelo filosófico: refiro-me, obviamente, ao sistema de Espinosa. A preferência por Espinosa não surpreende, pois comparado com aquilo que Espinosa nos fornece na *Éthica*, a filosofia de Leibniz não parecia mais que uma justaposição assistemática de pensamentos superficiais. A rigor, a recepção de Leibniz no Idealismo Alemão permaneceu à sombra da onda espinosista do final do século XVIII.

III

O interesse renovado pela filosofia de Espinosa – e por tabela pela de Leibniz – foi despertado pelo célebre debate acerca do panteísmo na filosofia. Esta discussão surgiu em conseqüência da declaração de Lessing em favor do espinosismo, que resultou em uma forte reação do pietista F. H. Jacobi em uma carta de 1875 intitulada *Über die Lehre des Spinozas* endereçada a M. Mendelssohn.[12] Jacobi pretendia mostrar que o racionalismo extremo de Espinosa conduzia inevitavelmente a formas abomináveis de panteísmo e ateísmo. No entanto, ao invés de desacreditar a filosofia de Espinosa, a exposição de Jacobi da *Ethica* de Espinosa como um sistema racional acabado e completo contribuiu para criar um clima de admiração pelo espinosismo que se estendeu de Herder, Goethe, Hölderlin, Novalis, F. Schlegel até Schelling e Hegel. É sabido que o livro de Jacobi sobre Espinosa foi um dos textos mais importantes para o surgimento do Idealismo alemão e contribuiu decisivamente para a reabilitação da filosofia de Espinosa.

A inclusão da filosofia de Leibniz nesta discussão se deve à seguinte afirmação de Jacobi: "A propósito, eu não conheço nenhuma outra doutrina que concorde tanto com o espinosismo do que a doutrina de Leibniz".[13] Ambos os sistemas eram considerados sistemas deterministas e fatalistas. Schelling resume assim a posição de Jacobi: i) Espinosismo é ateísmo; ii) A filosofia leibniziana-wolffiana não é menos fatalista que a filosofia espinosista e leva

[12] Cf. Jacobi, *Werke*, v. 4, seção 1, p. 1-253.
[13] Idem, p. 65.

inevitavelmente o pesquisador aos princípios do primeiro; e iii) Todo caminho da demonstração não consegue escapar do fatalismo.[14]

Uma das maiores ironias da história da recepção de Leibniz consiste exatamente nesta forma de associação de sua filosofia com a filosofia de Espinosa especialmente no que se refere ao problema do determinismo e da liberdade humana. A rigor, esta objeção de espinosismo não era nova. A suspeita de que a distinção leibniziana entre necessidade metafísica e necessidade moral escondia sub-repticiamente uma forma de fatalismo fora lançada pela primeira vez em 1723 pelo professor de teologia Joachim Lange contra a escola wolffiana no libreto *"Causa Dei et religionis naturalis adversum atheismus et peseudophilosophiam veterum et recentiorum, imprimis Stoicam, Spinoziam et Wolffian"*. Interpretações semelhantes são encontráveis também nos *"Philosophischen Gesprächen"*(1755) de M. Mendelssohn. Em uma atmosfera espiritual completamente diferente, a tese da herança espinosista contribuía agora para uma espécie de avaliação positiva da filosofia de Leibniz. Em um ponto, porém, não se poderiam confundir as duas filosofias, a saber, no que se refere ao princípio da individualidade expresso na doutrina das mônadas. Esta distinção entre os dois sistemas já havia sido realçado por Jacobi e fornece os elementos para a exposição hegeliana do sistema de Leibniz como antítese do sistema de Espinosa quanto à questão da defesa do indivíduo.

É importante destacar que a recepção de Espinosa no Idealismo Alemão se dá completamente no contexto de contraposição à filosofia transcendental de Kant. Tratava-se antes de mais nada de superar os dualismos da filosofia kantiana – entendimento e sensibilidade, espírito e natureza, razão teórica e razão prática – e constituir uma síntese possível entre essas esferas, aparentemente disjuntas, no âmbito de um sistema abrangente. A busca intensa por unidade e síntese constitui, sem dúvida, o motor fundamental da filosofia pós-kantiana. Nesse sentido, a *Ética* de Espinosa foi tomada como uma espécie de modelo supremo de um sistema racional no qual a totalidade do real era explicitada a partir de um princípio unificador. A identidade espinosista entre pensamento e extensão em Deus forneceu paras os pensadores pós-kantianos a estrutura absoluta que permitiria superar o dualismo entre Espírito e Natureza, subjetividade e objetividade em um princípio absoluto.

Como já afirmamos acima, o interesse na filosofia de Leibniz, permaneceu durante todo o idealismo alemão ligado e subordinado a esse interesse primeiro pela filosofia de Espinosa. O fato de que Leibniz não tenha elaborado uma apresentação sistemática de sua filosofia pode ser visto como um fator determinante para a explícita preferência por Espinosa. Até mesmo aqueles que manifestaram grande simpatia pela filosofia de Leibniz, como o romântico F. Schlegel, não ficaram incólumes a essa atmosfera espinosista e rejeitaram teses centrais do pensamento de Leibniz como a transcendência da subs-

[14] Cf. Schelling, *Sämtliche Werke*, I/8, p. 39.

tância divina e a hipótese da harmonia pré-estabelecida. Segundo Schlegel, o receio de ser tomado como ateísta ou panteísta fez com que Leibniz em sua doutrina exotérica proclamasse tais teses. Eu cito Schlegel:

> Podemos afirmar que, sem aquela continência dos idealistas por razões morais, Leibniz teria necessariamente que ter sido um ateísta, pois para quê as mônadas, que constituíam mundos subsistentes fechados em si mesmos e desde sempre pré-formados, precisariam de uma divindade? (SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe*. v. XII, p. 157).

Para Schlegel, "transcendência" e "perfeição" deveriam ser descartados como predicados de Deus, em seu lugar deveria ser reforçada a concepção de um Deus que vai se realizar na história. Assim, Deus não deve ser visto como uma Mônada extramundana, mas como uma mônada original, um Eu original, que abrange tudo. Nas palavras de Schlegel: "o mundo é, portanto, um eu infinito em devir, uma deveniente divindade".[15]

Durante o período de formação do Idealismo Alemão, a discussão em torno da filosofia de Leibniz esteve também conectada à filosofia da Natureza de Schelling e ao movimento romântico. Em verdade, encontramos em Schelling e nos românticos diversos motivos tomados de empréstimo a Leibniz como, p. ex., a idéia de um auto-desenvolvimento das mônadas ou a idéia da análise combinatória como uma arte de descoberta. A tentativa, porém, de reconstruir sistematicamente as pretensões da filosofia de Leibniz nunca foi sequer levantada.

A introdução das *Ideen zu einer Philosophie der Natur* de 1797 de Schelling constitui um dos textos centrais da recepção de Leibniz no idealismo alemão. Lá, referindo-se a Leibniz, Schelling afirma: "É chegado o tempo de reestabelecer sua filosofia". Para Schelling, a questão fundamental era a questão da relação entre Natureza e Espírito, Objetividade e Subjetividade. Esta questão determina de modo geral o acesso dos idealistas pós-kantianos aos sistemas racionalistas de Espinosa e Leibniz.

Jacobi havia percebido claramente que Schelling tratava a filosofia de Leibniz como uma variante do Espinosismo. A distinção não residia tanto no modo como Leibniz conceituava Deus, mas em sua contundente defesa do princípio de individualidade.[16] Schelling critica, além disso, o modo como Leibniz engaja um Deus transcendente para regular de fora a harmonia entre os diversos indivíduos. Tal Deus seria um princípio externo que de modo incompreensível teria como função garantir a objetividade do saber e das experiências das diversas mônadas.[17] A tese de Schelling acerca de uma discrepância entre os

---

[15] Cf. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, v. XII, p. 339.
[16] Cf. Schelling, *Sämtliche Werke*, I/2, p. 37.
[17] Idem, p. 38s.

fundamentos da *Monadologia* e a idéia de uma harmonia pré-estabelecida de fora vai constituir uma constante na interpretação de Leibniz durante o Idealismo Alemão. Apesar dessas críticas, não se pode deixar de desconhecer que o conceito leibniziano de força, sua formulação da lei da conservação da energia e sua concepção mecânico-teleológica do universo tiveram influência decisiva sobre a filosofia da natureza de Schelling.

Passemos agora a Hegel. Sua interpretação de Leibniz exposta nas Vo*rlesungen über die Geschichte der Philosophie* não constitui senão um prolongamento dessa série de confusões e desentendimentos que marcaram a recepção de Leibniz. Sua interpretação não vai muito além da de Schelling e deixa transparecer, em muitos lugares, certa má vontade com as idéias de Leibniz. Sobre a teoria dos mundos possíveis, que sem dúvida é a maior contribuição de Leibniz para a filosofia, Hegel diz simplesmente: "Leibniz teve a desinteressante idéia de que Deus entre infinitos mundos possíveis escolheu o melhor - Otimismo. Isto é uma representação popular".[18] Hegel reduz, além disso, a filosofia de Leibniz quase que somente à *Monadologia*, o que se torna mais incompreensível porque ele dispunha já integralmente da Edição de Dutens.

Sem dúvida, a simplificação hegeliana deve-se em grande parte ao próprio método dialético de exposição da história da filosofia. Segundo Hegel, cada sistema filosófico explicitaria um princípio filosófico determinado, que se demonstraria ao longo da estória da filosofia como um momento e somente como um mero momento do desenvolvimento da verdade absoluta. Logo que reconhecemos a parcialidade do princípio de um determinado sistema filosófico por falta de consistência interna, então surge outro sistema e uma nova determinação da verdade. Os sistemas filosóficos não são propriamente falsos em si mesmos, mas contém um princípio que se revela insuficiente para expressar completamente a verdade absoluta. Logo, os sistemas filosóficos não conseguem resgatar completamente sua pretensão de absolutidade. É nesse contexto que Hegel afirma que a filosofia de Leibniz defende o princípio monadológico da individualidade sob o ponto de vista do entendimento em contraposição à idéia espinosista de uma substância omni-abrangente. Para ele, Leibniz cai em contradição ao afirmar a pluralidade de substâncias independentes, múltiplas, cada uma consistindo em um em-si não relacional. A rigor, as críticas de Hegel carecem de uma posição original e não passam de repetições daquelas elaboradas por Schelling.

Em perfeita concordância com sua época, Hegel defende claramente a idéia de que a filosofia de Espinosa constitui o necessário ponto de partida de todo o filosofar sério: "Espinosa é o momento supremo da filosofia moderna: ou Espinosismo ou nenhuma filosofia". É célebre sua frase: "Quando alguém começa a filosofar, tem que ser primeiramente espinosista". A substância

[18] Cf. Hegel, *op. cit.*, p. 248.

absoluta de Espinosa é, para Hegel, já o Verdadeiro, mas não expressa ainda toda a verdade, pois ela tem que ser determinada e pensada como atividade como Espírito. O contraditório sistema leibniziano de uma pluralidade de substâncias e da harmonia pré-estabelecida não pode de modo algum, segundo Hegel, superar o sistema de Espinosa. É necessário refutar Espinosa a partir de dentro e isto significa primeiramente reconhecer a necessidade do ponto de vista de Espinosa: o ponto de vista do Absoluto. O passo seguinte consiste em suprassumir e completar sua filosofia em uma filosofia superior. A única refutação da filosofia de Espinosa é, portanto, sua complementação e a aperfeiçoamento na direção de uma filosofia do absoluto como sujeito, uma filosofia do conceito. Nesse ponto, a filosofia de Hegel se liga claramente ao programa do idealismo pós-kantiano, ou seja, a tentativa de síntese da ontoteologia e da filosofia transcendental, que no fundo consiste em uma síntese do sistema de Espinosa com a filosofia da subjetividade de Kant.

IV

Mesmo que de lado a questão acerca da validade do princípio dialético de exposição hegeliano, que pretende fornecer uma chave lógica do desenvolvimento da filosofia, devemos nos perguntar se Hegel realmente compreendeu o essencial da filosofia de Leibniz ou se ele não tornou as coisas fáceis demais para si quando, de modo parcial, explicitou as "limitações" do sistema de Leibniz. Hegel não está errado ao afirmar que Leibniz defende de forma clara o princípio da individualidade; seu erro consiste, a meu ver, em esquecer a conexão desse princípio com a totalidade da metafísica leibniziana. Portanto, para deitar abaixo a interpretação de Hegel basta apontar para o fato de que a *Monadologia* não esgota a complexidade da filosofia de Leibniz.

Para concluir, um último registro. É interessante perceber que mesmo ainda no movimento do Idealismo Alemão encontramos uma interpretação mais apropriada de Leibniz que nega que a originalidade de sua filosofia esteja nas teses monadológicas. Refiro-me à exposição de Leibniz que temos nos escritos do Schelling tardio, sobretudo em suas *Münchner Vorlesungen* dos anos 1833-34 intitulada *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Aqui, Schelling afirma que não é a *Monadologia,* porém a *Teodicéia,* a verdadeira oposição de Leibniz a Espinosa.[19]

[19] Cf. Schelling, *Sämtliche Werke*, I/10, p. 50: "(...) pensou-se encontrar no conceito de Mônada uma oposição e uma refutação de Espinosa. Pois cada mônada seria uma única substância totalmente fechada em si mesma; existiriam portanto tantas substâncias ou centros quanto mônadas existissem, e não somente uma única substância como Espinosa afirmou. Porém, no mesmo sentido em que Leibniz assumiu muitas substâncias, Espinosa também assumiu múltiplas, infinitas modificações da substância, e no mesmo sentido em que Espinosa assume a substância única, também Leibniz assume por fim somente uma única substância. Pois ele imagina, como já dissemos, as mônadas subordinadas umas às outras; isso o conduz a uma Mônada Original (*Urmonade*), a uma Mônada do Mundo (*Weltmonade*), que domina todas as outras. Esta Mônada Original é Deus, que é também a substância única, quando se tem em vista a definição espinosista de substância: *id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei*, e é isso o que efetivamente Leibniz tem em mente".

Segundo Schelling, a *Monadologia* é completamente compatível com a teoria espinosista da substância única; todavia, para ele, é na problemática metafísico-moral da existência do Mal que há verdadeiramente um embate filosófico entre o autor da *Teodicéia* e o autor da *Ética*. A resposta de Espinosa à questão do Mal consistiria na recusa de toda e qualquer consideração moral do mundo, pois "se o mundo é uma mera conseqüência necessária da natureza divina, então as coisas no mundo não poderiam nem ser verdadeiramente um mal ou um bem".[20]

Para evitar essa visão espinosista de um mundo completamente destituído de parâmetros morais, Leibniz articula, então, a relação entre Deus e o Mundo de forma diferente. Ele retoma a idéia dos filósofos medievais voluntaristas (D. Scotus e G. Ockham) de um Deus que tem que decidir qual mundo dentre infinitos mundos possíveis ele deve criar. Em sua interpretação da bondade divina, Leibniz defende que Deus faz uso do Princípio do Melhor e que Ele não seria moralmente perfeito se não agisse segundo tal princípio. Porém, quando Leibniz tenta determinar a origem do Mal a partir da limitação metafísica das criaturas, ele recairia de novo, segundo Schelling, no espinosismo. Pois, a diferenciação leibniziana entre a vontade e o entendimento divino, entre necessidade moral e necessidade metafísica, não oferece nenhuma alternativa genuína ao espinosismo, mas significam somente variações do determinismo ontológico que Espinosa sustentou com toda crueza e radicalidade. Schelling conclui, nas *Lições de Munique*, suas considerações sobre a filosofia de Leibniz com uma crítica ao conceito de Deus de ambos os filósofos racionalistas.

Mesmo que a interpretação schellingiana da *Teodicéia* leibniziana seja questionável, parece-me extremamente importante que Schelling tenha identificado de forma correta a verdadeira motivação moral que estava na base do sistema de Leibniz e que o levou a retomar a concepção medieval da teoria dos mundos possíveis. Vale lembrar que o problema da teodicéia é completamente esquecido na interpretação de Hegel, talvez porque ele pense ter suprassumido completamente a questão do Mal na mediação da negatividade em sua Filosofia da História.

V

Com Hegel e Schelling termina não somente a primeira fase da recepção de Leibniz, mas também toda uma era na história da filosofia, que se caracterizou entre outros por nunca ter duvidado da possibilidade de um conhecimento objetivo e nunca ter posto em questão a força da razão especulativa. A segunda fase da recepção de Leibniz vai aparecer sob o signo da filosofia pós-metafísica, o que significa que a apropriação analítica da filosofia de Leibniz também só pôde se realizar, em parte, com o abandono do viés onto-

[20] Idem, p. 55.

teológico que atravessa toda a sua obra. Perdem-se aí certamente aspectos elegantes do sistema e que revelam ainda mais a capacidade compatibilista do filósofo de Hannover. Leibniz seria o primeiro a combater o caráter excessivamente formalista do pensamento contemporâneo. Para ele, as estruturas formais da razão perdem o sentido se não são postas à serviço de uma visão moral e substancial das coisas.

A abertura e investigação minuciosa do espólio de Leibniz deram um enorme impulso à *Leibniz-Forschung* e alteraram substancialmente a imagem desfigurada da filosofia leibniziana construída ao longo do século XVIII e que foi, infelizmente, reforçada no período do Idealismo Alemão. Com base no que hoje conhecemos de sua obra, pode-se não somente rechaçar veementemente a crítica de Hegel e de seus contemporâneos, mas é possível também mostrar que o autor da *Monadologia*, em verdade, foi um filósofo brilhante, original e genial, que antecipou muito dos desenvolvimentos que a lógica e a filosofia analítica da linguagem perfizeram desde o final do século XIX, assim como também antecipou resultados e hipóteses nos mais diversos campos das ciências empíricas.

Embora seja difícil atribuir a Leibniz uma influência direta na renovação da lógica e da filosofia, não se pode desconsiderar que os dois fundadores da filosofia analítica tomaram contato com os escritos de Leibniz: G. Frege conheceu a edição de Gerhardt e B. Russell ocupou-se por longo tempo com a filosofia de Leibniz, antes de desenvolver suas próprias concepções analíticas. Assim como os filósofos matemáticos, Leibniz acreditava que teorias lógicas deveriam ser construídas segundo o modelo da álgebra e formuladas em uma linguagem de símbolos, o que constitui certamente a essência do programa de uma *mathesis universalis* e de um *calculus raciocinator*. Seus esboços de lógica, suas reflexões inconclusas sobre a linguagem e conceitos metafísicos constituem temas que passaram a ocupar o centro das discussões da filosofia analítica e da lógica, após os trabalhos de B. Russell e do lógico francês Louis Couturat. Para ilustrar isto, poderíamos citar sua concepção analítica de verdade, seu critério para a identidade lógica (conhecido como lei de Leibniz), suas propostas detalhadas de lógica deôntica nos *Elementa juris naturalis* do ano 1671/72, sua contribuição para a teoria da probabilidade, além das discussões eminentemente lógico-metafísicas acerca dos conceitos modais, a formulação filosófica da teoria dos mundos possíveis, suas análises das provas da existência de Deus, sobretudo do argumento ontológico e da prova teleológica, sua determinação do caráter axiológico das leis da natureza, a pergunta moral sobre a existência do Mal, o problema do determinismo e da correlação entre o físico e o psíquico, entre outros.

Creio que Leibniz é um dos poucos clássicos da filosofia que ainda permanece por ser descoberto. Ainda hoje, os mesmos pré-conceitos que afastaram filósofos sérios do contato com sua obra persistem entre professores de história da filosofia moderna, que, geralmente, pouco se referem a Leibniz em seus cursos. A rigor, talvez fosse mais apropriado que Leibniz fosse ensinado

e discutido como um autor da filosofia contemporânea. Tanto a profusão de temas e problemas de sua obra, quanto o próprio estilo ensaístico de *papers* curtos com questões específicas e forte aparato lógico se assemelham ao estilo dos filósofos analíticos contemporâneos, como D. Davidson, por exemplo.

Ao que parece não somente Nietzsche nasceu póstumo; Leibniz também, *malgré lui*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELAVAL, Y., *Études leibniziennes*, Paris: Gallimard, 1976.

HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, In: *Werke in zwanzig Bänden*, editada por. E. Moldenhauer e K. M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-71.

HEINEKAMP, A. (ed.), *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Studia Leibnitiana: Suplementa; vol. 26, Stuttgart, 1986.

JACOBI, F.H., *Werke*, editada por Fr. Roth e Fr. Köppen. Darmstadt, 1968 (Reimpressão da Edição de Leipzig de 1819).

KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B, In: *Werke*, editada por W. Weischedel, Darmstadt, 1956.

LEIBNIZ, G. W., *Die Philosophischen Schriften von G.W.Leibniz*. Editada por C.J.Gerhardt, Berlim, 1875-90. Reimpressão: Hildesheim: Olms, 1965s.

MARTIN, G., *Leibniz. Logik und Metaphysik*, Berlin, 1967.

SCHELLING, F. W. J., *Sämtliche Werk*e, editada por K. F. A. Schelling, Stuttgart/ Augsburg, 1857-61.

SCHLEGEL, F., *Kritische Ausgabe*. Munique/Paderborn/Viena, 1958.

WALTHER, M. (ed.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg, 1991.

WUNDT, M., *Kant als Metaphysiker*. *Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18 Jahrhundert*. Stuttgart, 1924 (Reimpressão: Hildesheim/ Zurique/ N. York 1984),

ZINGARI, G., "Die Leibniz-Rezeption im Deutschen Idealismus und bei Hegel", In: HEINEKAMP (ed.), 1986, p. 268-288.

O ESTATUTO DA QUESTÃO SOBRE A NATUREZA HUMANA EM KANT

Luciano Ezequiel Kaminski
Mestre em Filosofia pela PUC/PR

Resumo: *O texto aborda a questão da natureza humana e seu estatuto no âmbito da filosofia transcendental. Utilizando como fundamentação o texto* Antropologia de um ponto de vista pragmático *de Immanuel Kant, procuro sustentar a especificidade do problema dentro da especulação filosófica e as condições de possibilidade de pensarmos o humano como transcendência da finitude pelo viés do simbólico.*
Palavras-chave: *Kant, antropologia, símbolo, discurso, finitude.*

Abstract: *The text approaches the question of the human nature and its statute in the scope of the transcendental philosophy. Using as ground the text* Anthropology of a pragmatic point of view *of Immanuel Kant, I look for to support the specificity of the problem inside of the philosophical speculation and the conditions of possibility to think the human being as transcendence of the finiteness for the bias of the simbolic one.*
Key-words*: Kant, anthropology, symbol, speech, finiteness.*

1. PARA ALÉM DE UMA ANTROPOLOGIA EMPÍRICA

A questão sobre a natureza humana não é novidade nem exclusividade da filosofia. Sua pertinência diz respeito também à ciência e, neste caso, ao método experimental. Teorias construídas a partir de resultados da arqueologia, de pesquisas neurocerebrais, da genética, o que elas comungam é a preocupação em tentar encontrar 'O Elemento', ou 'O Conjunto' de elementos objetivos que permitam delimitar onde finda o meramente animal e se inicia o humano.

Pelo viés espinosiano e evolucionista, António Damásio nos oferece uma leitura que articula a especulação filosófica e a neurociência para explicar a lógica das emoções e dos sentimentos.[1] O autor aproxima a idéia de *conatus* dos resultados últimos sobre o comportamento do cérebro em suas conexões nos momentos em que é estimulado a produzir emoções. Sustenta a tese de que há um corte diferencial, uma distância entre emoções e sentimentos, sendo que este último é produto do primeiro. São as emoções – e as ligações químico-neuro-eletro-cerebrais que as comandam – as responsáveis pela produção de sentimentos. Tais sentimentos, orientariam nossas ações conscientes de autopreservação e deliberação.

Na escala de produção de comportamentos biológicos teríamos, num primeiro momento, as reações internas – regulações metabólicas (sistema químico), reflexos básicos (sistema físico-reflexivo) e respostas imunitárias (sistema molecular), pelas quais o próprio organismo trata de encontrar soluções para a auto-regulação vital. Num segundo momento o organismo pode experimentar sensações de dor e de prazer (sistema comportamental de recompensa e punição, aproximação e retraimento). O terceiro estágio é composto de pulsões e motivações (sistema instintivo – fome, sede, etc..). Primeiramente meros apetites sem objeto definido. Depois, desejos conscientes com algum objeto fixado. No cume da escala temos as emoções propriamente ditas (alegria, mágoa, medo, vergonha, simpatia, etc...). Internalizadas pelo pensamento, intelectualizadas portanto, as emoções produzem os sentimentos. Processo governado por um princípio de arranjo e rearranjo – reações homeostáticas – constantes e cada vez complexos, a título de melhorar o modo de organização e manutenção – para o equilíbrio e constância – da vida.

As emoções, por sua vez, podem ser divididas em emoções de fundo (entusiasmo, energia, mal-estar e ansiedade); primárias (medo, raiva, nojo, surpresa, tristeza e felicidade); e emoções sociais (culpa, vergonha, ciúme, inveja, gratidão, desprezo, indignação, etc...). O sentimento, última ponto desta escala evolutiva, é definito como "*... uma percepção de um certo estado do corpo, acompanhado pela percepção de pensamentos com certos temas e*

[1] DAMÁSIO, A. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Adapt. De Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

pela percepção de um certo modo de pensar" (DAMÁSIO, 2004, p. 92). Teríamos, portanto, diversas possibilidades de associações, a partir das reações homeostáticas, dos estados do corpo, das imagens mentais, e dos códigos de linguagem, o que tornaria impossível a redução dos sentimentos aos rótulos que a tradição cultural os preconiza.

O autor argumenta que são os mapeamentos cerebrais do corpo e seus estados as origens dos sentimentos (DAMÁSIO, 2004, pp. 93-95). Estes últimos seriam percepções de estados do corpo que interagem com apetites, desejos, objetos, emoções, imagens mentais, permissões/proibições do ambiente natural ou social, e estão vinculados a sensações de dor ou prazer que a memória retém. É possível, segundo essa leitura, arquitetar uma fisiologia dos sentimentos através dos mapas cerebrais respectivos a cada um (DAMÁSIO, 2004, pp. 108-109).

Papel importante neste processo deve ser dado à capacidade de *imaginação* e à *consciência* que articulam todos estes elementos de forma autônoma. Estes elementos teriam suas origens a partir da própria evolução e da ampliação da capacidade do cérebro em reconhecer, criar e recriar os *mapas cerebrais* dos estados do corpo, a partir dos quais fora possível a constituição de identidades. A criação do *self* poderia ser explicada em termos fisiológicos (DAMÁSIO, 2004, pp. 119-120).

A tese de Damásio finalmente sustenta a idéia de que a mente não está em posição dicotômica com o corpo, segundo a tradicional teoria dualista mente-corpo. Ao contrário, a mente seria uma espécie de prolongamento do corpo:

> [...] a mente emerge num cérebro situado dentro de um corpo-propriamente dito, com o qual interage; (...) a mente prevaleceu na evolução porque tem ajudado a manter o corpo-propriamente-dito; (...) a mente emerge em tecido biológico – em células nervosas – que partilham das mesmas características que definem outros tecidos vivos no corpo-propriamente-dito" (DAMÁSIO, 2004, p. 201).

A mente estaria, portanto, em direta relação com o corpo em suas conexões eletro-químicas e neuronais. Entretanto, sustenta o autor, a mente seria o resultado de múltiplas e complexas conexões de mapas cada vez mais simbólicos, lingüísticos. Tais mapas permitiriam o sujeito compreender-se enquanto corpo, perceber-se enquanto subjetividade (ego), concomitamente teríamos a capacidade de poetizar, conceituar, enfim, simbolizar. Dito em outras palavras, a mente seria o resultado de construções – num processo ativo de mapeamento cerebral – cada vez mais complexas e ricas em amplitude, sentidos, abertas para novas relações, auto-construtivas, enfim, a ela seria o resultado de construções e reconstruções do cérebro a partir de dados sensíveis.

O que pretendemos argumentar neste artigo é que tais considerações, ainda que possam oferecer riscos às interpretações sobre a natureza humana de

caráter culturalista, simbólico ou intelectual,[2] podemos construir algumas pontes de diálogo com os resultados da neurobiologia.

Nos parece conveniente afirmar, contudo, que por mais que existam tais elementos fisiológicos como base de uma teoria científica da natureza humana, é no mínimo arriscado, e constituiria um salto metafísico ousado, relacionar caracteres puramente biológicos na constituição deste que nos parece justamente transpor as condicionantes de ordem fisiológica. A dificuldade está justamente em como compreendermos este "salto" ou esta transposição.

2. O DISCURSO FILOSÓFICO

Se a filosofia se configura como um discurso metafísico em relação ao mundo sensível, as ciências não estão livres deste mesmo caminho ao produzirem discursos, ainda que amparados em dados materiais, que redundam em conclusões baseadas muito mais em suposições ou inferências meramente especulativas do que nos próprios dados concretos. Contudo, não devemos afastar de modo algum a possibilidade e a necessidade das pesquisas. Ao contrário, a troca de informações entre ciência e filosofia enriquece o arcabouço de recursos para interpretar o fenômeno humano.

Luc Ferry, ao final de suas considerações sobre uma abordagem contemporânea da filosofia nietzscheana para responder à questão do que seja uma vida bem-sucedida, também esbarra em questões de ordem antropológica (FERRY, 2004, pp. 304-309). Ainda que não se aprofunde no assunto, aponta para as tentativas das ciências em determinar aquilo que seja característico do ser humano em relação aos outros animais. Sua posição parece ser contrária a qualquer tipo de reducionismo materialista ou teórico, seja filosófico – como negar ao homem a autonomia, reiterando o determinismo histórico, ou científico – como aproximar o animal ao humano demasiadamente. O filósofo francês aposta numa ruptura de dois níveis entre o humano e o animal. Uma ruptura de caráter ético, moral, na medida em que o ser humano adota uma postura antinatural ao dar a si próprio leis, regras determinando suas escolhas e os motivos que os levam até elas. De posse da autonomia moral, contrariando sua própria natureza, o ser humano também é dotado de história e de um discurso. Uma superação parcial da natureza, que lhe permite criar um segundo modo de vida: o da cultura, enquanto espaço de descoberta e compartilhamento de experiências. "Pois, com o discurso, trata-se da própria existência de um mundo comum enquanto peculiar ao homem", afirma o filósofo (FERRY, 2004, p. 309). Por mais paradoxal que possa parecer a um nietzscheano, temos aqui uma saída muito próxima à de Kant.

[2] Como poderiam ser consideradas as teorias de Kant, Cassirer, Heidegger, cada um a seu modo, para citar alguns.

Neste sentido, o objetivo deste texto é delimitar, até onde isto for possível, o estatuto filosófico da questão sobre a natureza humana. Em que sentido é possível falarmos numa antropologia filosófica? Utilizaremos como fundamento do nosso argumento a filosofia transcendental de Kant, particularmente seu texto *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de 1798.

3. A QUESTÃO DO SER

Por tradição, desde os gregos antigos, a filosofia ensaia suas especulações sobre o ser humano, particularmente a constituição de sua alma. A que se ver a preocupação de Sócrates, Platão e Aristóteles sobre a natureza da alma, Protágoras e a afirmação de que o homem é a medida de todas as coisas, para citar alguns exemplos. Ainda que especulações filosóficas – quaisquer que sejam - possam ser consideradas metafísicas e abstratas, é justamente a distância que toma em relação a possíveis reducionismos biológicos que permite avançarmos sobre aspectos do ser humano que transcendem o domínio do empírico. Tal distanciamento nos permite colocarmos em cheque as condições de possibilidade das afirmações pretensamente não metafísicas, como seria o caso das considerações científicas. Isto nos parece ser justamente o trabalho que Kant inicia na CRP, com a afirmação de que a filosofia transcendental se propõe a responder as condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori*. Tais proposições investem no sujeito do enunciado elementos que não se reduzem à mera análise lógica de seu conceito. Podemos encarar, portanto, o trabalhado da filosofia Crítica no sentido de evitar saltos metafísicos – seja na ordem do discurso filosófico, como também do científico.

Como explicar que um ser tenha condições biológicas para desenvolver determinados comportamentos e, de fato, não o faça? Qual o liame que perfaz a distância entre causalidade natural e a liberdade? É preciso saber em que condições estas questões se colocam na filosofia e qual a sua contribuição para esclarecê-las.

Na filosofia, grosso modo, podemos dizer que a questão primordial é sobre o sentido do ser:

> O ponto de partida da especulação filosófica é marcado pelo conceito do *ser.* No momento em que este conceito se constitui como tal, quando, em oposição à multiplicidade e diversidade das coisas existentes, a consciência desperta para unidade do ser, é a partir deste instante, tão-somente, que surge a maneira especificamente filosófica de considerar o mundo (CASSIRER, 2001, p. 11).

Ser enquanto uma unidade diante do múltiplo, do substrato de cada ente e do todo organizado – o cosmos. Segundo Heidegger, Parmênides e Heráclito

tornaram essa busca evidente e, posteriormente, Platão a retoma de forma sistemática. Aristóteles oferece os recursos da Lógica formal, como guia ordenador do pensamento. Neste percurso porém, segundo o filósofo alemão, a questão do ser foi aprisionada dentro dos padrões de um rigor que impediu o próprio ser de desvelar-se. A questão do ser recebeu desde os gregos, fundamentalmente com Aristóteles, a sua estrutura ambígua de ser 'o conceito mais universal e mais vazio'. Isto permaneceu até a lógica de Hegel. De lá para cá a questão ficou trivial e supérflua para autor de *Ser e Tempo*. O 'ser' se tornou algo que prescinde de definição, e qualquer tentativa era em vão. A tradição metafísica compunha-se de três idéias a respeito do ser: como conceito mais universal, indefinível e evidente por si mesmo. À medida que o pensamento ordenado pretendeu apreender o ser na sua essência, acabou por se distanciar dele e se perder em divagações metafísicas (HEIDEGGER, 1993, pp. 27-30).

O sentido do ser ficou elidido na sombra do pensamento objetificante. Entretanto, a história não parou por aí e questão do ser se deslocou para a questão do ser do homem. Na verdade esta virada tem em Kant um dos pensadores centrais, justamente por sua tentativa de encontrar as condições de possibilidade e os limites do próprio pensar. A questão do Ser se desdobra no como é possível pensá-lo e, particularmente, no sentido do próprio pensar. Ocorre ainda um outro deslocamento da questão do significado do pensar para a pergunta a respeito do sentido daquele que pensa, daquele que se pergunta sobre o sentido. Do Ser para o pensar. Do pensar para o dizer. Do dizer para aquele que pensa e diz. Heidegger se questiona sobre as condições de possibilidade de qualquer sentido e sua resposta se constitui, em *Ser e Tempo*, numa analítica existencial.

A investigação sobre as condições de possibilidade já podia ser encontrada em Kant, segundo a leitura lógico-semântica de Zeljko Loparic.[3] O autor da *Crítica da Razão Pura* se pergunta sobre o sentido das proposições sintéticas *a priori*.[4] Kant e Heidegger podem ser considerados filósofos que investigam as condições de possibilidade. Kant num âmbito proposicional. Heidegger, além disso, em caráter existencial e fenomenológico. O curioso é que a pergunta sobre a natureza humana perpassa nos dois. Kant, na *Lógica*, afirma a pergunta sobre o que é o homem, é a que mais interessa em comparação sobre as demais: o que me é permitido conhecer, o que devo fazer, o que me é permitido esperar (KANT, 1992, p. 42)[5]. Temos em Kant e em Heidegger a oportunidade de questionarmos as condições de possibilidade de qualquer antropologia. Neste texto nos dedicaremos ao primeiro.

---

3 O próprio Heidegger afirma que seu pensamento tem em Kant uma importante colaboração. Sobre isso ver: HEIDEGGER, M. **Kant e il Problema della Metafísica.** Trad. Maria Elena Reina. Roma: Laterza, 1989.

4 LOPARIC, Z. *Os Problemas da Razão Pura e a Semântica Transcendental.* IN: **Kant no Brasil.** Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.

5 Utilizo a tradução de Guido de Almeida. Tempo Brasileiro, 1992.

Podemos encontrar no Sistema Crítico de Kant, algumas pistas para a compreensão da questão sobre a natureza humana. Para o filósofo, antes de respondê-la é preciso entender em que condições ela mesma faz sentido, ou seja, é necessário encontrar as condições semânticas nas quais a pergunta sobre a natureza humana possa ser formulada.

3. A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL DE KANT

Em Kant, a filosofia transcendental se propõe responder à pergunta sobre o sentido das proposições. Nas palavras do filósofo, "... o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*" (KANT, 1999, p. 62)[6] A filosofia transcendental se constitui na tarefa de investigação sobre as condições *a priori* de construção e sensificação dos conceitos puros, e na fixação das regras de subsunção dos fenômenos aos juízos. Kant não questiona propriamente a validade do conhecimento empírico, mas se pergunta como é possível que a razão se coloque problemas e objetos que não são dados ou construídos meramente segundo as percepções empíricas. Em suma, como é possível qualquer conhecimento.

Neste sentido, é preciso diferenciar dois tipos de juízos. Juízos analíticos têm seus conceitos oriundos da experiência e, neste sentido, não precisam de provas empíricas, o que seria redundância. São juízos *a priori*, e a prova de validade restringe-se ao princípio lógico-formal da não-contradição, isto é, por meio de uma decomposição analítica dos elementos constitutivos do sujeito da proposição, chega-se ao seu predicado. O predicado, por isso, não adiciona nenhuma informação ao sujeito (KANT, 2003, pp. 39-40),[7] mas já está contido nele.

Por outro lado, nos juízos sintéticos, a ligação entre sujeito e predicado têm sua origem não diretamente dos dados empíricos, mas é construída por meio de sínteses. Os juízos sintéticos dividem-se segundo a origem de seus conceitos. Juízos sintéticos *a posteriori* tem seus conceitos retirados da experiência. São frutos de sínteses relacionadas à percepção empírica. Juízos sintéticos *a priori*, entretanto, ligam sujeito e predicado, cujas elaborações não são dadas diretamente na experiência. Neste sentido, a mera análise lógica dos componentes do sujeito não seria suficiente para justificar a sua ligação com o predicado. O conhecimento sintético é composto de conceitos que não derivam diretamente da experiência. São somados ao sujeito da proposição de modo arbitrário. Por este motivo, precisam de um procedimento específico de justificação, de esclarecimento das condições a partir das quais são gerados os conceitos e formuladas as proposições. Em outras palavras, se deve verificar qual é a validade destas proposições e como os conceitos podem fazer sentido. O conhecimento, segundo a filosofia transcendental,

[6] Estamos utilizando a tradução de Valério Rohden. Col. Os Pensadores, 1999.
[7] Utilizamos a tradução de Artur Mourão. Edições 70, 2003.

passa pela possibilidade de formulação de proposições sintéticas *a priori,*[8] pois é neste âmbito que se investigam as condições *a priori* das sínteses que tornam possível algum conceito, isto é, como uma coisa pode se tornar objeto de conhecimento.

O trabalho sobre o sentido das proposições sintéticas *a priori*, como demonstra Alenxandre Hahn, se estende para outros dois contextos para além de questões teórico-especulativas: o âmbito das proposições morais e reflexionantes (juízos estéticos, teleológicos, sobre a história).[9] No primeiro caso, a FMC permite a Kant formular o princípio puro da moral que une vontade humana a uma regra universal. Fica em aberto, entretanto, a demonstração de como ela pode ser efetivada. A CRPr investe no trabalho de mostrar como tal proposição é possível, ou seja, de que forma ela pode fazer sentido e ser levada ao cabo de sua concretização numa ação. Este problema fica resolvido pela noção de Fato da Razão, que implica numa consciência da Lei mediante sua eficácia num sentimento de caráter puro *a priori* – o sentimento de respeito.[10]

Com a abertura deste novo âmbito de sentido – o prático-moral – outros tipos de proposições *a priori* também relativos à questão da liberdade prática se mostram importantes de serem demonstradas como possíveis. É o caso dos juízos relativos ao direito, à virtude, à pedagogia, para citar alguns.[11]

Resta saber se a pergunta sobre a natureza humana, ou alguma proposição sintética *a priori* a esse respeito, pode ser formulada com validade, isto é, que não seja mera quimera.

4. O HOMEM COMO CIDADÃO DO MUNDO

O texto da *Antropologia* pode ser visto, segundo a interpretação lógico-semântica, como uma pergunta pelas condições de possibilidade das proposições relativas à natureza humana. Daniel O. Perez afirma que a *Antropologia* segue respondendo à pergunta sobre as condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori*. Neste caso, a proposição em questão é *o homem é um cidadão do mundo*. Segundo o comentador, ainda que tenha sido escrita e reescrita diversas vezes ao longo do tempo, por ser um curso de inverno ministrado pelo filósofo entre 1772/3 e 1796, esta obra contém um fio condutor permanente, qual seja, o de construir, a partir dos elementos da cultura, condições de sentido para as proposições *a priori* relativas à natureza do ser humano.[12]

---

[8] Sobre esta diferença, ver também *Prolegômenos*, §4 e §5.

[9] HAHN, A. *Como são possíveis deveres de virtude em Kant?* IN: **Trans/Form/Ação,** vol.29, nº 2, Marília, 2006.

[10] A respeito da interpretação lógico-semântica sobre o modo como Kant resolve o problema da efetivação da lei moral indicamos alguns textos: LOPARIC, Z. *O fato da razão: uma interpretação semântica*. Revista **Analytica**, vol 4, 1999; PEREZ, D.O. *O sentido na Moral Kantiana a partir de sua Estrutura Argumentativa (uma abordagem lingüístico-filosófica*). **Anais de Filosofia** de São João del Rei, n. 6, pp 89-96, jul. 1999.

[11] Sobre a continuidade do projeto Crítico em obras posteriores à CFJ ver: PEREZ, D.O. *Os significados da história em Kant*. In: **Philosophica**, 28, Lisboa, 2006, pp. 67-107.

[12] Sobre a interpretação do texto da *Antropologia* como sendo resultado de uma senilidade de Kant, ou que a articulação deste texto com o todo da Crítica se daria pelo modo como o filósofo distribui o texto – seguindo os termos da divisão das faculdades proposta da filosofia Crítica, segundo entende Foucault, ver NETO, L.F. *O lugar da "antropologia" no pensamento de Kant*. IN: **Kant e-prints**. Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 13-39, jul.-dez. 2006.

Nesta perspectiva, podemos entender a divisão que Kant aplica à antropologia: a fisiológica, que investiga o que a natureza fez do homem (visa a natureza e suas leis causais); e a pragmática ou moral, que investiga o que o homem, no uso de sua liberdade, fez de sua natureza (visa as ações da liberdade). A primeira no âmbito de uma filosofia teórica. A segunda, já no domínio da liberdade, das ações morais, do sentimento moral (ações internas, motivadas pelo sentimento de respeito). É essa última que nos interessa, pois, se não podemos definir o homem meramente segundo observações empíricas, isto é, segundo leis da natureza, então nos resta caracterizar o ser humano a partir daquilo que ele é capaz de fazer dele mesmo.

A natureza humana é uma questão de ordem semântica, como parece concluir Daniel O. Perez:

> A referência da proposição *O homem é cidadão do mundo*, como proposição fundamental da antropologia pragmática e que habilita todas as apreciações, formuladas no trabalho antropológico, é a construção de uma natureza humana a partir da reconstrução dos fragmentos de cultura como sendo o próprio produto do agir humano (PEREZ, 2007, p. 23).

Isto significa que não se encerra a discussão sobre a natureza em fundamentos empíricos ou transcendentes. A solução está nas proposições *a priori* sobre esta natureza que podem ser enunciadas com sentido. O que pode ser dito do homem, relaciona-se com o que ele pode dizer de si mesmo. Em outras palavras, o que ele pode fazer de si mesmo.

Para dar conta desta tarefa, Kant serve-se de elementos empíricos (*signos da cultura*: viagens pela leitura de literatura e relatos de viagens de outras pessoas, conhecimento dos seus concidadãos, história mundial, peças de teatro, romances e biografias), não para dar uma descrição material do ser humano, mas para recolher amostras de como este é produto daquilo que ele faz de si mesmo:

> Kant utiliza explicitamente de uma *semiótica* da cultura. Quer dizer, por meio de uma teoria dos signos um "antropólogo pragmático" ordena um estudo da natureza humana que lhe permite falar de *disposições* como características, e destas como elementos do exercício da sua própria liberdade. (PEREZ, 2007, p. 23)

Numa palavra, o homem também é produto dos produtos de sua própria liberdade. Neste sentido não parece ser viável duas antropologias em Kant: uma empírica e outra prático-moral, quando na verdade a primeira apenas serve de fonte de elementos significativos para a última.[13] O interesse de

[13] Como é o caso de Z. Loparic, que afirma poder encontrar a presença de duas antropologias. Ver seu texto sobre o assunto: LOPARIC, Zeljko. *As duas Metafísicas de Kant*. IN: Kant e-Prints. Vol. 2, n. 5, 2003.

Kant, segundo observa ainda o comentador, é de dar continuidade ao trabalho transcendental (leia-se também semântico) de análise das condições de possibilidade da realização dos produtos da liberdade na história. O desafio fundamental é de como tornar possível a formulação de proposições sobre outros aspectos da liberdade humana, como a história, o Direito, a pedagogia, dentre outros, vistos como institucionalização dos produtos da razão. Em suma, é a pergunta pelas condições de efetivação da liberdade na vida efetiva do ser humano.

Nesta mesma perspectiva Leon Farhi Neto afirma que "para que a investigação antropológica se realize desde um ponto de vista pragmático, é preciso que ela se debruce sobre o espaço aberto pelo homem, enquanto ser livre para agir (*frei-handelndes Wesen*)" (NETO, 2006, p. 5). E o espaço no qual o homem pode agir conforme sua liberdade é o mundo.

> O mundo é por definição um espaço aberto. Por isso não faria sentido uma investigação dita pragmática do animal, enquanto uma antropologia simplesmente fisiológica do homem jamais renderia todo o seu sentido. O ho-mem, do ponto de vista de uma antropologia pragmática, não é um animal. A vida animal não constitui mundo, porque seu espaço é fechado; e o seu espaço é fechado porque os animais não são livres em suas ações. Só o homem produz cultura, que é o conjunto de conhecimentos e habilida-des do homem voltados para o mundo e para o próprio homem (NETO, 2006, p. 5)

Temos o humano enquanto um espaço aberto de efetivação da liberdade, em termos práticos implica que não dispomos de um sujeito único, isolado, nem mesmo estaríamos num contexto monocultural. Logo, é preciso compreendermos o homem e seu espaço no sentido pluralista, compartilhado. O homem como cidadão do mundo não é isolado, então a linguagem assume papel importante neste contexto: "a condição de possibilidade do pluralismo é a comunicabilidade entre os humanos mediada pela linguagem, desde já se revela a importância da linguagem na perspectiva pragmática, como suporte do pluralismo e da cultura" (NETO, 2006, p. 6). É na *abertura* que a finitude do *a priori* kantiano vem revelar, que o ser humano se faz pelo discurso, pela linguagem, enquanto possibilidade de transcendência de si enquanto mero animal passivo.

Uma posição diferente encontramos, por exemplo, com Clélia Aparecida Martins. A comentadora defende que a Antropologia de Kant na verdade não passa de uma amostragem de conhecimentos sobre regras e leis que o ser humano, como cidadão do mundo, erigiu para si mesmo. Parece, entretanto, concordar com a interpretação lógico-semântica no que diz respeito à falta de uma teoria especificamente antropológica (ou uma antropologia do tipo empírica) em Kant. Em outras palavras, o filósofo alemão não desenvolve uma

resposta tácita sobre o que é homem. Apenas pode expor aquilo que ele é capaz de faz dele mesmo, como um ser dotado de liberdade, como ser autônomo, isto é, capaz de se determinar segundo a lei moral que ele mesmo se dá. Segundo a comentadora ainda, a antropologia de Kant seria apenas uma coletânea de saberes populares que permitem computar o ser humano como uma espécie dotada das três disposições originárias (conhecimento, sentimento de prazer e apetição), mas não teríamos uma teoria sólida sobre que é o homem (MARTINS, 2005, pp. 51-70).

De fato, podemos considerar o trabalho de Kant na *Antropologia* como uma coletânea de conhecimentos populares sobre o ser humano. Mas discordamos de que o objetivo do filósofo, principalmente se considerarmos tal texto à luz do sistema Crítico, seja apenas o de expor tais conhecimentos ou de caracterizar de forma objetiva uma natureza tripartida do homem. Se ele não fornece uma antropologia objetiva, ele permite compreender justamente o que o homem é capaz de fazer de si mesmo e permite que possamos formular proposições sobre tal ser sem que a razão não caia em armadilhas. Podemos perceber com isso que a forma como Kant esboça o assunto traz a marca da preocupação em dar condições de pensar o ser humano de um ponto de vista que não seja meramente o empírico. A colocação do problema da natureza do ser humano nos domínios da filosofia transcendental pode ser compreendida, portanto, no sentido de oferecer as *condições* nas quais é possível perguntar e pensar o homem. Além do que, a consideração do humano apenas do ponto de vista de uma estrutura tripartida como dada *a priori*, sem uma demonstração originária, redundaria na reconstituição de uma metafísica desprovida de valor sensível.

Se aceitarmos a perspectiva evolucionista, a tese de que o bicho homem não nasceu humano nos delega a exigência de encontrarmos o modo de constituição da humanidade neste animal específico. Entretanto, nos deparamos também com o fato de que esta constituição esbarra não apenas em acertos/desacertos de ordem fisiológica, mas daquilo que o este ser vai se construindo/constituindo a partir de suas próprias deliberações. Esta dupla articulação natureza e liberdade, ainda que não se reduzam uma à outra, não precisam necessariamente se contrapor.

5. LIBERDADE, DISCURSO E VALOR

A questão sobre a natureza humana não pode ser respondida tão somente tendo em vista aspectos empíricos. Ela faz sentido apenas se estiver colocada em meio àquilo que o próprio homem foi capaz de fazer de si mesmo, isto é, nos produtos da sua atividade, da cultura. Em outros termos, da sua própria liberdade, de sua vontade livre, racional, de sua consciência. Consciência, liberdade e linguagem, enquanto condições de atribuição de sentido e significado para os entes (e para si mesmo), talvez possam dar alguma marca própria ao ser humano. As proposições que permitem formularmos a pergunta

sobre a natureza humana podem só podem ser feitas por aquele que transcende justamente a própria natureza, atribuindo sentidos múltiplos, simbolizando, acrescendo valores, produzindo conhecimento e contemplando. A resposta não se reduz, portanto, a qualquer elemento da natureza fisiológica.

É certo que devemos buscar, para dar conta do tema em questão, de elementos que o diferenciem de qualquer outro ente da natureza. Consciência, pensamento, razão, liberdade, se mostram convenientes para conformar alguma resposta. Contudo, uma das incógnitas na discussão da natureza humana é justamente o aparecimento da consciência. Condillac procura mostrar de que forma as idéias têm origem nos sentidos. Segundo o autor, as *sensações* produzem *modificações* na alma do sujeito, ao modo de uma *inquietude*. Estas marcas deixam rastros e a *memória* pode operar com tais *impressões*. Com o *hábito*, tais comparações permitem criar *relações*, *associações*, das mais simples às mais complexas. Estas aproximações das impressões formam as *idéias* que, por sua vez, também se inter-relacionam em forma de uma *cadeia*. As mais próximas de elementos extensos, são as idéias *sensíveis*. As *intelectuais* estão mais distantes das impressões, mas daquelas se retroalimentam: "... não temos idéia geral que não tenha sido particular", afirma o filósofo (CONDILLAC, 1999, p. 58). As intelectuais permitem a reflexão e enriquecem nosso conhecimento, as idéias sensíveis, são fornecem a base de qualquer conhecimento.

Mesmo que tenhamos observações coerentes como estas, a questão ainda fica em aberto: porque isto ocorre no ser humano? Em que medida isto não se dá também em outros entes? Qual é o elemento que permite a diferença, ou seja, que transforme impressões em idéias, reflexão, pensamento, consciência, liberdade, criatividade, etc.? Neste sentido, é que reforçamos a necessidade de se recolocar a pergunta sobre a natureza humana sob um estatuto diferente. Não restrito à observações empíricas, mas sob o espectro justamente daquilo que o próprio ser humano é capaz de realizar. Inclusive, e justamente, a pergunta sobre si mesmo.

Mas se a pergunta, segundo o seu estatuto afirmado acima, não pode ser respondida de forma empírica, podemos com Kant afirmar que consciência e liberdade são concomitantes à linguagem. Esta última não apenas como marca cognitiva, mas estética e moral. Em outros termos, linguagem enquanto capacidade não apenas de comunicação de uma séries de eventos, mas como possibilidade de simbolizar, de criar, de inventar, de dar a si mesmo leis, de poder deliberar, organizar, admirar. Consciência, liberdade e linguagem não se reduzem a uma marca meramente subjetiva, psíquica, lógica ou moral. Muito menos biológica. Mas são constituintes de uma cultura que implica num sujeito capaz de fazer e criar constantemente a si próprio.

É na dinâmica do *ser* e do *poder-ser*, da história como marca da *possibilidade*, de um conflito do homem consigo mesmo, da sua finitude em confronto com a transcendência, da imaginação que transcende o sensível, da lei que transcende o desejo, que o ser humano determina sua natureza. A natureza

do ser humano não está dada. Não é um elemento concreto, ou um fato puramente biológico. Talvez pudéssemos pensar em natureza humana como *condição humana*. Para fugirmos até de uma aproximação do termo 'natureza' com em seu sentido biológico. Condição não enquanto situação, mas enquanto *modo de ser*. Os termos para a caracterização desta natureza vão se multiplicando à medida que a liberdade surge com seus frutos: consciência, liberdade, linguagem, conhecimento, imaginação, moral, história, conflito, transcendência, símbolo, memória. Nesse sentido vale ressaltar a afirmação de Kant de que o ser humano não é resultado apenas do que a natureza fez dele, mas do que ele mesmo faz de si próprio: "Aqui não importa o que a natureza *faz* do ser humano, mas o que este *faz de si mesmo*..." (KANT, 2006, p. 188).[14]

Para afastar qualquer possibilidade de uma antropologia fisiológica o filósofo ainda ressalta que do ser humano é dotado de caráter. Caráter no sentido da "... qualidade da vontade segundo a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão" (KANT, 2006/1798, p. 188). Isto significa que se não temos uma antropologia de caráter empírico, temos uma de caráter pragmático no sentido prático-moral, ou seja, que ela não se resume em informar sobre o que ele é, mas sobre o que ele faz consigo mesmo: "Portanto, para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume..." (KANT, 2006, p. 216).

O filósofo ainda ressalta que o resultado de sua antropologia pragmática é a consideração da disposição moral do ser humano que o coloca na condição de um fazer-se constante, da possibilidade e necessidade de um aperfeiçoamento moral. O que seria, segundo ele, possível com a educação, arte, ciência. Educação esta que também ele mesmo se daria, ao fim e ao cabo, com os recursos de sua própria atividade enquanto ser racional (os elementos da cultura). Tais elementos poderiam servir de símbolo neste processo *ad infinitum* de constituição na constituição do *humano*.

Símbolo adquire aqui os mais diversos sentidos: como marca própria do ser humano, que lhe permite superar a imitação e a reprodução da natureza[15]; como elementos proposicionais a partir dos quais o homem constitui seu discurso é constituído; como elementos culturais (estéticos, cognitivos, políticos, jurídicos, pedagógicos e outros) que promoveriam seu aperfeiçoamento moral; como signo daquilo que é constituído de valor e com múltiplas significações; símbolo, enfim, como a marca genérica da liberdade.[16]

---

[14] Estamos utilizando a tradução de Clélia Ap. Martins. Ed. Iluminuras, 2006.

[15] CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. *Primeira parte: A Linguagem*. Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001. pp. 204-206.

[16] Sobre os sentidos de "símbolo" na filosofia transcendental ver o estudo que faço na dissertação de mestrado: *Da beleza como símbolo de moralidade*. PUC/PR, 2008.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a interpretação que seguimos estiver correta, isto é, se a pergunta sobre a natureza humana tem sentido e significado no âmbito do discurso, ou seja, é de caráter proposicional (de ordem semântica) e não de uma simples verificação material, então podemos dizer que o discurso, no sentido da produção da razão humana enquanto autônoma – ainda que não livre de autocoerções mediante o tribunal Crítico – na atribuição de formas e sentido, operacionalizado pelo homem como resultado da sua liberdade articula-se de diversos modos na história, no direito, na virtude, na educação. Isto significa dizer que qualquer antropologia que se queira erigir, estará sob os domínios da cadeia discursiva e, em última instância, será produto do próprio homem, não se reduz portanto, à determinações de ordem fisiológicas.

Ainda que se possa, como pretende as pesquisas neurobiológicas, encontrar fundamento fisiológico para as origens das idéias, do pensamento, da mente humana enfim, a determinação desta genealogia empírica não implica uma redução da natureza humana nestes termos. Neste caso estaríamos negligenciando inclusive a própria capacidade humana em pesquisar e compreender sua origem, isto é, de fazer ciência. Esta que, em última instância, além de não se reduzir à natureza, interfere e a modifica.

De outro lado, olvidarmos os resultados destas pesquisas ou considerá-las como meras reduções de cunho materialista, pode constituir-se num salto metafísico, na medida em que a razão humana, o pensamento, desarticulado de compromissos sensíveis, pode perder-se no vazio de sentido. Neste caso, podemos entender a exigência de Kant como correlata à tentativa de encontrarmos bases físicas para as idéias. Nossos pensamentos adquirem sentido, segundo o filósofo, na medida em que podem ser sensificados, ou seja, que encontremos uma referência na sensibilidade que lhe seja correspondente. A possibilidade de que esta exigência possa ter uma origem na condição de evolução do organismo humano e na projeção deste pela mente – conforme vimos nas considerações de Damásio anteriormente – não implica na negação de Kant ou no comprometimento da filosofia transcendental. Ao contrário pode até receber algum suporte científico. Ainda que não se possa revestir a filosofia transcendental como uma ciência empírica, dela poderá ganhar algum respaldo.

Disto podemos concluir primeiramente que as duas formas de pensarmos a natureza humana – a transcendental e a empírica – não são excludentes, ainda que não sejam idênticas e caminhem para direções distintas. Ambas correm riscos de saltos metafísicos quando se fecham ou reduzem suas considerações ou termos meramente empíricos ou intelectuais. Ainda que nossas idéias, conceitos e sentimentos tenham uma origem biológica, a questão justamente que torna a pergunta pela natureza humana uma indagação filosófica e, em termos kantianos, uma indagação transcendental, é sobre o que podemos fazer com tudo isso que a natureza tenha nos concedido. Encontrar-

mos alguma possibilidade de diálogo entre tais correntes de investigação é interessante na medida em que permite compreendermos melhor intermediações entre filo e ontogênese humana.

Seja quando perguntamos sobre o Ser, sobre o sentido do pensar, sobre as condições de possibilidade das proposições, ou sobre as condições de possibilidade de qualquer condição, é na rede ampla, rica e dinâmica do simbólico, da transcendência constante, ambígua, falha e instigante sobre a finitude que nos compromete, que algum sentido poderá ser formalizado filosoficamente.

O que temos na antropologia prática de Kant não é nem um homem-objeto, alvo de mórbidas observações empíricas; nem mesmo um anjo intelectual acima de limitações de toda e qualquer ordem; ou ainda um homem pré-figurado de capacidades puras sem vínculos necessários com a vida ordinária. O tecido *a priori* da pergunta de Kant sobre a possibilidade de uma natureza do ser humano, entretanto, recobre as possíveis descobertas científicas sob o manto da autonomia, bem como entende o trio de faculdades no jogo dinâmico de efetivação da liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

HAHN, A. Como são possíveis deveres de virtude em Kant? IN: *Trans/Form/Ação,* vol.29, nº 2, Marília, 2006.

CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira parte: A Linguagem.* Trad. Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CONDILLAC. E.B. *Tratado das sensações* (1754). Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1999. Coleção os Pensadores.

DAMÁSIO, A. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Adapt. De Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

FERRY, L. *O que é uma vida bem-sucedida?* Ensaio. Trad. Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura.* (B) Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Col. Os Pensadores.

_____. *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura que queira apresentar-se como ciência.* Col. Textos filosóficos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. *Crítica da Razão Prática.* Trad. de Valério Rohden, do original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático.* Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Lógica.* Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo.* Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 4ª edição. Ed. Petrópolis: Vozes, 1993. Pp. 27-30

____. *Kant e il Problema della Metafísica.* Trad. Maria Elena Reina. Roma: Laterza, 1989.

LOPARIC, Z. Os Problemas da Razão Pura e a Semântica Transcendental. IN*: Kant no Brasil.* Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.

_____. O fato da razão: uma interpretação semântica.In: *Revista Analytica,* vol 4, 1999.

_____. *A Semântica Transcendental de Kant.* Campinas: Unicamp. 2000. Coleção CLE, vol.29.

_____. *As duas Metafísicas de Kant*. IN: *Kant e-Prints.* Vol. 2, n. 5, 2003.

NETO, L.F. *O lugar da "antropologia" no pensamento de Kant*. IN: *Kant e-prints.* Campinas, Série 2, v. 1, n.2, p. 13-39, jul.-dez. 2006.

MARTINS. C.A. *A natureza humana na "Antropologia".* In: *Kant: liberdade e natureza.* Org. Maria de Lourdes Borges e José Heck. Florianópolis: UFSC, 2005. Pp. 51-70.

PEREZ. D. O. *Kant e o problema da significação*. Tese de doutorado. UNICAMP, 2002.

_____. O sentido na Moral Kantiana a partir de sua Estrutura Argumentativa (uma abordagem lingüístico-filosófica). *Anais de Filosofia de São João del Rei,* n. 6, pp 89-96, jul. 1999.

______. Os significados da história em Kant. In: *Philosophica,* 28, Lisboa, 2006, pp. 67-107.

_____. *As Antropologias Kantianas e o Futuro da Natureza Humana.* PUC/PR. 2007.

SERIA FLECK UM RELATIVISTA?

Leonardo Francisco Schwinden
Doutorando em Filosofia pela UFSC

Resumo: *Este artigo procura mostrar que, apesar de ter defendido que o conhecimento científico, tal como qualquer outro saber, deveria ser apreciado a partir de uma posição relativista ou comparativa, Fleck não deve ser lido como um relativista no sentido que normalmente são interpretados os partidários da Sociologia do Conhecimento Científico. O relativismo em questão envolve conclusões como a de que, devido ao seu caráter relativo/construtivo, a ciência é tão válida quanto qualquer outro saber, em seu respectivo contexto, e que não se pode estabelecer sua validade de uma maneira independente. São identificadas várias passagens em que Fleck afasta claramente esse tipo de conclusão. Antes de qualquer coisa, vai-se procurar mostrar que o relativismo de Fleck é relativo, literalmente, ao contexto de seu tempo, em que vigorava especialmente o positivismo lógico, o que de certa maneira confirma, mas também coloca restrições à tese relativista.*
Palavras-chave: *Relativismo, conhecimento científico, validade.*

Abstract: *This article aims to show that, besides having supported that scientific knowledge - as any other knowledge - should be considered from either a relativist or comparative position, Fleck is not to be read as a relativist in the sense that followers of Scientific Knowledge Sociology are usually interpreted. The relativism we are dealing with involves conclusions as that, due to its relative/constructive feature, science is as valid as any other knowledge in its respective context, and that its validity can not be presented independently. Several passages where Fleck clearly rejects this kind of conclusion are quoted. First of all, we will try to show that Fleck´s relativism is literally relative to his time context when specially logic positivism ruled, fact that in a certain way confirms, but also restricts, the relativist thesis.*
Key-words: *Relativism, scientific knowledge, vality*

The general aim of intelectual work is therefore
maximum thought constraint with minimum thought caprice.
Ludwik Fleck

INTRODUÇÃO

Ludwik Fleck (1896-1961) foi um médico e cientista polonês - pesquisador em bacteriologia - que durante os anos de 1920 e 1930, publicou também uma série de trabalhos sobre a compreensão do conhecimento científico. Dentre eles, o mais importante intitula-se "A Gênese e o Desenvolvimento de um fato científico: introdução à teoria dos estilos de pensamento". Publicado em 1935, visava combater a concepção demasiado idealizada da ciência que, segundo Fleck, era assumida, de modo um tanto ingênuo, pelos autores das humanidades ou defendida, em uma versão mais sofisticada, pelos autores do Círculo de Viena. No primeiro caso, *a concepção de que o conhecimento científico resulta de uma apreensão passiva de fatos objetivos e, no segundo caso, de que tal conhecimento resulta da aplicação de um padrão fixo de racionalidade*.

Analisando um episódio emblemático da história da ciência – o descobrimento do diagnóstico da sífilis – e fazendo também considerações a partir de sua própria experiência como cientista, Fleck procurou demonstrar o quanto a concepção convencional, quando confrontada com esses dados, era insustentável.

Ao mesmo tempo em que criticava a concepção convencional, Fleck procurou utilizar o mesmo episódio para ilustrar a sua própria concepção sobre a natureza e da validade do conhecimento científico. Uma proposta até então bastante inovadora, na medida em que pressupunha que o conhecimento científico também se articula com fatores históricos, sociais, psicológicos e não simplesmente com a referida "realidade objetiva".

Mas, apesar do brilhantismo na demonstração de como seu modelo teórico poderia ser aplicado, graves acontecimentos, incluindo a Grande Guerra - e o envio de Fleck, que era judeu, para um campo de concentração - contribuíram para que sua proposta permanecesse praticamente ignorada durante as décadas seguintes.

Somente em 1962, o nome de Fleck será, por assim dizer, tirado do esquecimento por uma menção breve, porém influente, feita por Thomas Kuhn no prefácio de seu "*The Structure of Scientific Revolutions*". Ele vai se referir ao estudo de Fleck (1935) como "um ensaio que antecipa muitas de minhas próprias idéias" dizendo, também, que esse trabalho "fez-me compreender que essas idéias podiam necessitar de uma colocação no âmbito da Sociologia da Comunidade Científica". (Kuhn, 1962, p. 11). De fato, possível encontrar no livro de Fleck diversas idéias exploradas em "The Structure", como por exemplo, que a percepção precisa ser orientada por pressuposições teóricas,

que a ciência passa por fases de estabilidade e de crise, da importância dos manuais para o aprendizado e a consolidação de um paradigma científico, a importância do prestígio e da autoridade para a aceitação das teorias científicas, etc.

A partir da publicação do livro de Kuhn, diversos estudos histórico-sociológicos sobre o conhecimento científico começaram a aparecer cada vez mais. Porque compartilhavam de pressupostos conceituais e metodológicos significativamente heterodoxos em relação à abordagem usual daquele conhecimento, esses estudos foram depois classificados como a Sociologia do Conhecimento Científico (doravante SCC). Conforme David Bloor (1976), a pressuposição básica é a de que fatores sociais são responsáveis pela configuração, não apenas dos desvios de conhecimento, conforme tradicionalmente se pensava, mas inclusive (e inevitavelmente) do conhecimento científico considerado válido. Com base nisso, importantes conceitos e teorias da ciência passaram a serem descritos, por esses estudo, a partir dos seus contextos de "descoberta" e, sobretudo, a descrição desses contextos, apontada como extremamente relevante para a apreciação de seu conteúdo e validade.

Desde que começaram a serem lançados, esses estudos têm causado bastante polêmica entre os filósofos, que tradicionalmente tem se ocupado com a explicação do conhecimento científico válido, mas também entre os próprios cientistas. Ambos interpretam a SCC como uma postura radical, na medida em que coloca um peso demasiado para os fatores sociais, e que, por isso, está longe de oferecer uma explicação aceitável daquilo que se propõe entender. Críticos ferrenhos da SCC, entre eles Bunge (1991; 1992), Laudan (1996) e Sokal (1998) – acusam-na de tirar ou sugerir conclusões epistemológicas e mesmo ontológicas que eles consideram totalmente absurdas. Como a conclusão de que é impossível estabelecer a validade do conhecimento científico de uma maneira que não seja contextual, relativa; Segundo eles, isso implica que, afinal de contas, tudo seria uma questão meramente de persuasão; que a ciência é tão boa e válida quanto qualquer outro saber que é reforçado em seu respectivo contexto. Ou ainda, a sugestão de que o mundo deve se comportar de maneiras diferentes se diferentes forem também os contextos em que se faz ciência.

Apesar de nossas suspeitas quanto à justiça dessa interpretação acerca da SCC, vamos nos restringir a investigar se ela poderia caber ao pensamento de Fleck, já que ele é considerado o precursor da nova abordagem do conhecimento científico. Isso será feito mediante a análise de algumas passagens em que Fleck expõe sua visão a respeito do conhecimento de uma maneira geral e do conhecimento propriamente científico.

Porém, antes de começarmos, uma pequena observação. Como não existe ainda tradução para o português dos trabalhos de Fleck, tomamos a liberdade de fazer, nós mesmos, a versão de algumas passagens que consideramos importantes para o presente trabalho. Nos apoiamos na versão espanhola (Fleck, 1935a), mais próxima, portanto, de nossa língua; e que julgamos

confiável pelo fato de seu prólogo ter sido especialmente escrito por Lothar Schäfer e Thomas Schnelle[1], dois dos maiores especialistas em Fleck. Além disso, porque os textos de Fleck ainda são pouco conhecidos de uma maneira geral, optamos por fornecer algumas passagens um pouco mais longas do que talvez seria suficiente para demonstrar nossa interpretação, para que o leitor possa ter uma idéia do estilo sempre muito claro, repleto de exemplos e ilustrações, que pode ser percebido naqueles textos. Feito isso, podemos prosseguir, primeiramente com uma caracterização do cenário filosófico em que Fleck se situa.

1. O TERCEIRO EXCLUÍDO

As idéias de Fleck sobre a ciência constituem a tentativa de fornecer uma imagem mais apurada da ciência e em certo sentido mais "realista" que aquela fornecida, à época desse autor, pelos autores do Círculo de Viena e acompanhada ou aceita passivamente pelos teóricos da recém fundada Sociologia do Conhecimento. Fleck, no entanto, é levado em função disso a reconhecer que a origem dos mal-entendidos no campo da teoria da ciência se encontra em um nível bem mais profundo, justamente no modo como a filosofia tradicionalmente vem concebendo o processo do conhecimento.

Fleck aponta que o grande erro da epistemologia tem sido tomar a cognição como um processo polarizado em sujeito e objeto. Entende que essa concepção é a principio incompleta, porque desconsidera a influência do contexto sócio-cultural sobre o conhecimento. Para ele, além de um sujeito que conhece e de um objeto a ser conhecido, é preciso reconhecer que a cognição sempre pressupõe o conhecimento que foi adquirido até então, pois "em momento algum nos encontramos no estado de *tabula rasa*, tampouco de uma folha em branco" (Fleck, 1929, p. 48).

Mas é importante destacar que, na visão de Fleck, o conhecimento adquirido não representa uma conquista meramente individual. O que seria uma vez mais continuar em termos polarizados. O terceiro elemento da cognição constitui aquilo que ele define como o **"estilo de pensamento".** O estilo de pensamento consiste, segundo Fleck, nas determinações ou "restrições" que o indivíduo é levado a colocar sobre a realidade, visto que ela "sempre se revela muito mais rica e diversa em aspectos do que somos capazes de captar".

Dado que o indivíduo, via de regra, conhece com base em um contexto cultural determinado, mais especificamente, em uma determinada tradição de investigação - Fleck irá chamar isso de **"coletivo de pensamento"** - o estilo de pensamento raramente é uma criação individual, sendo geralmente uma construção coletiva.

[1] Note-se que Schnelle é um dos organizadores de *Cognition and fact: materials on Ludwik Fleck*, uma obra de referência sobre o pensamento do pensador polonês.

> Cada conhecedor tem seu próprio estilo conforme sua tradição e educação. Dentro de uma quase infinita diversidade de possibilidades, cada maneira de conhecer seleciona diferentes questões, as relaciona de acordo com diferentes regras e a diferentes propósitos. Membros de diferentes comunidades científicas vivem em suas próprias realidades científicas e profissionais. Em suas vidas diárias essas pessoas podem conviver umas com as outras em perfeita harmonia, pois elas têm uma realidade cotidiana em comum. Há culturas, como a chinesa, que em campos importantes como a medicina, chegou a diferentes realidades daquelas de nós ocidentais. Será que devemos olhá-la com pena por causa disso? Elas tiveram historias diferentes, diferentes aspirações e demandas que são decisivas para sua cognição. (1929*,* p. 49).

Baseando-se nesse tipo de afirmações, um construtivista ou relativista (radical) - como esses que se supõe existir atualmente - poderia querer concluir várias coisas. Tomando, por exemplo, a tese de que os dados da experiência podem ser articulados segundo diversos estilos (que nada mais é do que a versão fleckiana da tese da subdeterminação das teorias pelos dados) poderia tentar concluir que não é possível *comparar* o conhecimento gerado (obtido)[2] a partir de estilos de pensamento diferentes, muito menos, atribuir um valor especial a este ou aquele conhecimento; portanto, que todos os conhecimentos são equivalentes.

Trata-se, porém, de conclusões apressadas, conforme demonstraremos, fruto de uma leitura parcial do pensamento de Fleck. Existe, sim, uma ênfase no caráter construído dos fatos científicos e na relatividade dos estilos de pensamento, mas isso deve ser lido como uma contraposição à visão demasiado idealizada da ciência, e não propriamente como uma defesa do relativismo total. Esse seria o caso, não fosse uma segunda objeção feita por ele à epistemologia tradicional.

A concepção polarizada não é apenas incompleta. Segundo Fleck, ela é irreal, na medida em que supõe ou enfatiza uma separação entre o sujeito e o objeto. Como vimos, não faz sentido, para Fleck, falar de um sujeito abstraído da interação com os outros e com o mundo. Da mesma maneira, não faz sentido (em termos cognitivos) falar de uma realidade independente da cognição ou falar de um estilo de pensamento independente de sua interação com o mundo. Sujeito, objeto e coletivo, conforme o autor, formam um todo (teórico) e estão em interação mutua e contínua. "*Pois a cognição nunca é uma contemplação passiva ou aquisição de apenas um tipo de insight sobre*

[2] A dúvida quanto à escolha do termo apropriado – geração, criação ou obtenção – é apenas um sintoma da questão sutil da qual nos ocupamos de saber até que ponto o conhecimento é construído.

algo dado. Ela é uma interação constante e ativa, um moldar e ser moldado [grifo nosso], *em suma um ato de criação*. Nem o "sujeito" nem o "objeto" recebem uma realidade autônoma; toda existência está baseada em interação e é **relativa** [grifo nosso]" (1929, p. 49).

Há que se ter cuidado, portanto, em não perder de vista o outro lado da interação: o mundo sobre o estilo de pensamento. O fato da cognição não resultar em mera passividade, como Fleck observa, não significa, entretanto, que ela se explica simplesmente como uma construção subjetiva (idealismo) ou coletiva (construtivismo). A opinião do autor fica clara na seguinte passagem:

> A relativa independência do conhecido em relação ao individuo é bem ilustrada pelo fato que diferentes indivíduos freqüentemente fazem a mesma descoberta ou invenção simultaneamente, mas independentemente um do outro. (...) Cognições são formadas por seres humanos, mas inversamente elas também formam seus seres humanos. Seria simplesmente tolo perguntar o que é causa e o que é efeito. (Fleck, 1929, p. 50).

Na mesma direção, Fleck define que "conhecer significa principalmente constatar os resultados impostos por certas pressuposições dadas. As pressuposições correspondem às conexões ativas e formam a parte do conhecer que pertence ao coletivo. Os resultados obrigatórios equivalem às conexões passivas e formam o que se percebe como realidade objetiva" (1935a, p. 87). Essa afirmação é exemplificada com a referência à teoria dos elementos químicos. Segundo ele, os conceitos de *átomo* e *elemento* podem ser reconstruídos a partir de fatores históricos relacionados a coletivos de pensamento.

> Tais conceitos provém, em certo sentido, da fantasia coletiva. Mas sua utilidade é na realidade uma circunstância independente do sujeito cognoscente. O numero 16 para o peso atômico do oxigênio tem uma origem convencional e arbitrária. Mas quando se aceita para o oxigênio o peso atômico 16, necessariamente o peso atômico do hidrogênio tenderá a ser 1,008. A relação entre os dois pesos é, portanto, um elemento passivo do saber. (1935a, p. 130).

Portanto, o fato da cognição não ser mera passividade não significa que inexistam elementos que podem ser vistos como passivos no conhecimento. Pelo fato de que o indivíduo conhece estar, sempre ou quase sempre, determinado pelo estilo de pensamento, há certas coisas que, por causa disso, serão percebidas verdadeiramente como "fatos" ou "verdades".

Na medida em que sublinha ou enfatiza elementos ativos no conhecimento, Fleck afasta-se do empirismo do tipo lockeano e se aproxima da perspectiva kantiana. As semelhanças entre Fleck e Kant, no entanto, terminam aqui.

Porque no lugar da concepção assumida por Kant de que todos os seres humanos possuem a mesma estrutura cognitiva básica inata, Fleck entende que a estrutura não é inata e tampouco a mesma para todos, mas é adquirida através de aprendizado dentro de um coletivo de pensamento. Tal estrutura, para ele, é o estilo de pensamento.

Em contraste com Locke, Kant e os demais autores da epistemologia tradicional - que tendem buscar *no sujeito* características regulares para explicar, através disso, o conhecimento - Fleck prefere buscar essa regularidade *nos coletivos* e nos estilos de pensamento, por entender que essas realidades são até mais estáveis do que os próprios indivíduos que as compõem. Um mesmo indivíduo, conforme ele observa, pode adotar estilos de pensamento diversos de acordo com o contexto em que está inserido. Pode ser um laboratorista profissional, por exemplo, e, nas horas vagas, participar de uma comunidade religiosa e ainda envolver-se com arte[3]. Aliás, essa participação dos indivíduos em diferentes coletivos de pensamento é algo que não deve ser desprezado para se compreender os mecanismos de construção e avaliação de conceitos e teorias científicas. O estilo de pensamento, além disso, tende a ser mais durável que a existência de um indivíduo e a possuir uma autonomia em relação ao indivíduo que o adota.

Fleck não deixa de atacar a metafísica da qual a epistemologia tradicional se serve para justificar o conhecimento. No seu entender, apelar para a idéia de uma realidade absoluta é algo contraditório. “Não é como se alguém quisesse desvendar uma floresta fechada sem, no entanto, mudar esta condição?” (1935b, p. 55). “Do que deve a realidade absoluta ser independente?”, diz ele, “Se alguém a quisesse independente do homem, deveria admitir também que, nesse caso, não teria qualquer utilidade para o homem” (*idem*). Segundo ele, é impensável que qualquer saber, mesmo o científico, possa ser qualificado como um conhecimento absoluto da realidade. “Toda solução gera um novo problema, do mesmo modo que, inversamente, toda formulação de um problema já contém partes de sua própria solução” (*idem*). Desta forma, a realidade vai sendo constantemente alterada e modificada pelo avanço do conhecimento.

A ciência terminada não existe. Mas então, como se explica a tendência, tão difundida, de se absolutizar o conhecimento científico, de colocá-lo de algum modo como algo definitivo? Embora Fleck nunca tenha tratado diretamente dessa questão, é possível desenvolver uma resposta com base na sua teoria.

A absolutização do conhecimento é um fenômeno que acontece em qualquer estilo de pensamento, o que Fleck descreve como a “persistência das concepções”. Diz ele que: “se uma concepção impregna suficientemente forte em um coletivo de pensamento, de tal forma que penetra na vida diária e

[3] Aliás, essa participação dos indivíduos em diferentes coletivos de pensamento é algo que não deve ser desprezado para se compreender os mecanismos de construção e avaliação de conceitos e teorias científicas.

nos usos lingüísticos e fica convertida, no sentido literal da expressão, em um *ponto de vista*, então uma contradição parece inconcebível e inimaginável". E, em seguida, Fleck oferece ainda uma ilustração desse fenômeno:

> As pessoas argumentaram contra Colombo: 'Pode haver alguém tão insensato a ponto de crer que haja antípodas que se mantenham erguidos com seus pés contra os nossos, pessoas que caminhem com seus pés para cima e as cabeças para baixo. Que existe uma zona da terra onde as coisas estão ao contrário, onde as árvores cresçam para baixo e chova, caia granizo e neve para cima? A loucura de que a terra é redonda é causa desta fábula disparatada', etc. A absolutização dos conceitos "acima", "abaixo", procovou, como sabemos agora, esta dificuldade, que desaparece em uma concepção **relativista** (grifo nosso). Deparamo-nos, ainda hoje, com a mesma dificuldade quando se utilizam conceitos como existência, realidade, verdade, de forma absoluta. Kant precisou recorrer a um substrato incognoscível para os fenômenos sensoriais: a coisa em si. (1935a, p. 75).

Mesmo Kant, vale notar, que normalmente é considerado distante da posição realista, incorre, segundo Fleck, no erro de recorrer ao absoluto para justificar o conhecimento. Um erro que, na visão desse cientista, ainda é cometido atualmente. Isso inclui, certamente, as visões de ciência alimentadas, no seu tempo, pela sociologia do conhecimento e pela filosofia da ciência. Tanto uma quanto a outra tendem, segundo ele, a apontar algo de absoluto ou de fixo no conhecimento científico, mas de maneiras distintas:

> Para os filósofos da ciência educados nas ciências naturais, como, por exemplo, os do chamado círculo de Viena (Schilick, Carnap, etc) o pensar humano – ao menos como ideal, enquanto pensar como deve ser – é algo fixo e absoluto, enquanto que os fatos empíricos seriam de alguma maneira relativos. Pelo contrário, os filósofos de formação humanística vem o fato como o fixo e o pensar humano como mutável. É significativo que ambos releguem o fixo ao campo que lhes é menos familiar. (1935a, p. 97).

Na parte final do trabalho de onde essa passagem é extraída, Fleck apresenta algumas idéias capazes de esclarecer ainda mais esse fenômeno da absolutização.

2. O EFEITO RETROATIVO DA CIÊNCIA POPULAR

Primeiramente, Fleck propõe que os coletivos de pensamento da ciência moderna podem ser analisados a partir de dois círculos de abrangência concêntricos. O *círculo esotérico* - composto por um núcleo de indivíduos altamente especializados, mas também por "especialistas gerais" e investigadores de outros campos que trabalham em problemas similares – e, em volta desse círculo, o círculo exotérico, constituído por "diletantes instruídos". Paralelamente a essa distinção, Fleck distingue quatro tipos de ciência relacionadas a cada círculo: ligadas ao circulo esotérico (interno) existem a ciência de revista, a ciência de manuais e a ciência dos livros de texto; e o círculo exotério se manifesta na ciência popular.

Segundo Fleck, a ciência popular é uma estrutura complexa e especial. Constituída por círculos amplos de diletantes adultos e com formação geral científica, ela é verdadeiramente a "ciência para não especialistas". É a ciência enquanto exposta nos livros de divulgação popular, marcados pela adição de recursos com apelo gráfico e emocional e pela omissão de detalhes e *controvérsias*[4]. Por isso, Fleck observa que as principais características da ciência popular são a simplificação, o grafismo e a apodicidade, isto é, o modo categórico com que apresenta o conhecimento. Sem essas características não seria possível a comunicação com outras esferas de pensamento e tampouco o uso prático do conhecimento. (cf. 1935, p. 162, §2). Todavia, essas características desempenham um *efeito retroativo* sobre o saber especializado que passa a perseguir como ideal de conhecimento a clareza, coerência e grafismo, que, no entanto, Fleck afirma só existirem no saber popular. (1935a, p 162 §2).[5]

Uma das melhores ilustrações desse processo envolve o próprio caso da sífilis estudado por Fleck. Ele observa que os livros normalmente contam a história dessa doença apontando a descoberta da bactéria *Spirochaeta pallida* como o agente causal da sífilis e a descoberta da reação de Wassermann como mecanismo para diagnosticá-la. Entretanto, deixam de mencionar o tortuoso caminho até se chegar ao conceito de enfermidade específica "sífilis".

> Eles omitem, portanto, a interação que existe entre a gênese de um descobrimento e a gênese dos conceitos. É como se os conceitos sempre tivessem existido, como se sua mera aplicação "conseqüente" tivesse proporcionado o descobrimento, como se não tivessem sido possíveis outros conceitos. Desse modo, a verdade fica convertida em uma qualida-

[4] Convém notar que o estudo das controvérsias é um dos temas preferidos na SCC.

[5] Além dessas influências gerais da ciência popular, assinala ainda influências específicas que podem ser percebidas, por exemplo, quanto um economista fala em *organismo* da economia, ou um filosofo da *substancia*, ou um biólogo em *estado*, evidenciando, assim, a mútua influência entre os diferentes campos da ciência através da ciência popular. (*cf*. 1935, p. 160ss.)

> de existente objetivamente e os investigadores são classificados em duas classes: os "negros", que não encontram a verdade, e os "brancos" que assim a encontram. (1935a, p. 163).

Embora esses relatos sejam aceitáveis no âmbito da ciência popular, como vimos, por uma questão necessária de simplicidade, constituem um problema no momento em que passam a ser assumidos ao pé da letra *pelos próprios cientistas e pelos teóricos do conhecimento*.

É por isso que os sociólogos (aqueles a que Fleck se refere) são levados a acreditar que as ciências naturais consistem na descoberta de fatos objetivos simplesmente. Do mesmo modo, o fato dos positivistas considerarem o pensamento como algo fixo, regido por leis atemporais, se explica por desconhecerem ou não quererem ver que até os axiomas da lógica possuem uma história cujos elementos contextuais não podem ser esquecidos. Tal é o efeito retroativo da ciência popular.

Com isso, vemos uma demonstração do alcance da teoria dos coletivos de pensamento proposta por Fleck, capaz de explicar, não apenas o modo como os especialistas da ciência entendem a história de suas próprias disciplinas, mas também, como os teóricos do conhecimento concebem a noção mesma de conhecimento científico; porém todos de maneira equivocada, segundo ele. Equívocos que são provocados, em suma, pela perda ou não consideração da perspectiva histórica em que todo conhecimento deve ser enquadrado para ser julgado e relatado.

3. A SUPERIORIDADE E PROGRESSO COGNITIVO DA CIÊNCIA

Tendo em vista a vinculação de todo conhecimento ao seu contexto, uma questão epistemológica aparentemente inquietante é saber se ainda é possível, a partir de Fleck, falar em uma validade especial do conhecimento científico. Se as teorias, os conceitos e até mesmo os "fatos" científicos de certa maneira são também construções históricas e sociais, como entender a validade científica em relação a outras formas de conhecimento? Que o conhecimento científico é considerado válido em nossa sociedade não resta dúvida. Mas por que ele é julgado assim? A resposta tradicional, pelo menos no tempo de Fleck, era que essa validade consistia na aplicação cuidadosa de um método, isto é, de um conjunto de procedimentos capaz de impedir que o conhecimento da realidade pudesse ser distorcido ou desviado pelos interesses "relativos", contingentes, variáveis de cada contexto social e histórico. Seja na versão indutivista ingênua sustentada pelos sociólogos, segundo Fleck, ou na versão mais sofisticada defendida pelos positivistas lógicos, por trás da validade científica supunha-se existir um método científico. Bem antes de Feyerabend, Fleck parece defender que não existe um tal método, ou que, se existe, não é fixo; Melhor seria falar em algo menos rígido do que método, em *estilo de pensamento* sugerindo uma maior variação do que "método".

Outrora, essa validade era vista como resultado da aplicação de um método que garantisse, a eliminação ou pelo menos a redução da influência do contexto sobre o conhecimento e, ao mesmo tempo, um aumento da influência da realidade ou pelo menos da lógica sobre ele. Porém, conforme as análises feitas por Fleck, as teorias, os conceitos e mesmo os "fatos" científicos revelam-se, em grande medida, como construções históricas e sociais, e não simplesmente como cuidadosas "constatações" ou construções logicamente necessárias sobre uma dada evidência. A impressão de possuírem um caráter necessário, segundo ele, é principalmente um resultado da formação e do treinamento científicos, que por uma questão eminentemente prática, deixam de mostrar a extensa cadeia de convenções que está por trás de cada conhecimento científico.

Se o conhecimento científico não pode mais ser visto como o resultado de um processo especial, uma coleta impessoal de dados objetivos, isso deve, então, significar que também não se pode mais lhe atribuir qualquer valor especial? Vamos ver, como poderíamos responder a essas questões com base em Fleck.

Primeiramente, se alguém achar que a ciência é especial por ser livre de contingências, de escolhas atinentes a determinado contexto, tal concepção da validade certamente é *falsa* conforme Fleck. Talvez não seja tanto quanto outros tipos de "conhecimento", mas a ciência segundo ele também sofre influências de seu contexto. Para ilustrar essa idéia, Fleck menciona que os anatomistas modernos geralmente consideram um acessório emocional inútil o hábito dos anatomistas do passado, incluindo Vesálius, de representarem o esqueleto como um símbolo da morte. Entretanto, segundo ele, também podemos ver em nossas representações anatômicas atuais uma *atitude mental* determinada, ou seja, também queremos ver determinadas coisas. Por exemplo, as figuras atuais da caixa torácica, segundo ele, deixam entrever (não é percebido imediatamente) um motivo técnico-mecânico: a caixa. "Estas figuras modernas são ideogramas tanto quanto os de Vesálius", observa Fleck, para em seguida sentenciar que "em todas as figuras osteológicas da anatomia moderna ressoam motivos técnico-mecânicos (1935a, p. 190). Não nos damos conta disso, simplesmente por causa dos condicionamentos impostos por nossa formação específica. Algo que Fleck explica na seguinte passagem: "Ao investigador ingênuo, limitado por seu próprio estilo de pensamento, qualquer outro estilo lhe parece um vôo de fantasia, porque só pode ver nele o ativo, o quase arbitrário. Ao mesmo tempo, o seu próprio estilo lhe parece obrigatório, posto que está consciente da própria passividade. Mas a própria atividade, por causa da formação e participação do investigador no intercambio intracoletivo de pensamento, lhe resulta tão natural quanto a respiração". (1935a, p. 190).

Por outro lado, o fato do conhecimento científico não ser fruto do contato puro com a realidade, mas também exibir condicionamentos sociais, não significa que não se possa atribuir valor especial à ciência em nenhum aspecto.

Isso seria totalmente inconsistente com o que Fleck procura ressaltar, pois implicaria a equivalência de todos os saberes. De acordo com o autor, cada estilo imprime suas próprias exigências sobre o conhecimento, de modo que o conhecimento gerado de acordo com diferentes estilos tende a responder diferentes exigências. Outra vez a comparação entre estilos diferentes serve para ilustrar isso.

Fleck observa que, do ponto de vista atual, as representações anatômicas dos antigos persas e árabes parecem ideogramas, com quase nada de realismo. No entanto, ressalta que "a diferença entre um destes estilos de pensamento estranho e o moderno não reside simplesmente em nosso maior conhecimento. Eles sabiam mais daquilo que, em sua realidade particular, tinha um valor maior que na nossa" (1935a, p. 189). Fleck fornece então diversos exemplos de descrições anatômicas antigas que, em aspectos específicos, são até mais ricas que as atuais. É o caso da descrição feita por Bertholinus acerca dos ossos "sesmoídeos" que, segundo Fleck, é pelo menos trinta vezes mais extensa que as poucas palavras dedicadas pela anatomia atual a essas estruturas. Segundo Fleck, a atenção de Bertholinus deve-se à influência ainda que remota, de uma lenda muito antiga de que eles seriam a semente da qual nascem os outros ossos do esqueleto. (*cf.* 1935a, p. 189).

Em todo caso, não se pode simplesmente julgar que as representações antigas são pouco informativas - e aqui temos um elemento de relatividade. No contexto em que essas representações estavam inseridas, elas se ligavam a um mundo, literalmente, de informações que, por conta da distância histórica e social, já não podem ser mais vistas por nós hoje em dia. Por outro lado, nos aspectos que hoje nos parecem relevantes – e aqui termina a relatividade – podemos dizer que as figuras anatômicas antigas de uma maneira geral são bastante simplificadas quando comparadas como as descrições atuais. Interessante que na visão de Fleck o saber de outros coletivos de pensamento não é visto puramente como um estágio imperfeito do saber atual, como se os homens do passado simplesmente fossem incapazes de alcançar o estágio atual. Em vez disso, Fleck procura mostrar que o saber apenas corresponde aquilo que é desejável pelos homens em cada tempo. (*cf.* 1935a, p. 73).

Ao que tudo indica, Fleck parece ser favorável à interpretação de que o conhecimento científico é dotado de uma validade especial. Entretanto, como é um anti-realista no sentido epistemológico, em nenhum momento ele irá dizer simplesmente que é mais próxima da verdade ou da realidade absoluta, que, conforme vimos, são conceitos absurdos para ele.

Duas passagens parecem ser particularmente claras sobre o posicionamento de Fleck no tocante à validade da ciência. Na primeira, ele esclarece que a diferença entre a ciência e os mitos, por exemplo, não consiste na ausência de elementos ativos, no caso da ciência, e de elementos passivos nos mitos, como se costuma pensar.

> Certamente não se pode inventar sequer um conto de fadas que não contenha algumas conexões necessárias. Nesse sentido, o mito e a ciência se diferenciam apenas no estilo: a ciência procura recolher em seu sistema um máximo de elementos passivos, sem levar em consideração sua vistosidade, ao passo que o mito contém poucos elementos desse tipo, mas compostos artisticamente (1935a, p. 142).

Em outra passagem, depois de apontar que a química possui uma fase pré-científica e uma cientifica, ele diz o seguinte:

> A situação que queremos demonstrar é que *o numero dos elementos passivos e ativos do saber é menor no primeiro período da historia do que no segundo*. Todo enunciado, toda lei química, pode ser decomposto em uma parte ativa e uma parte passiva. Quanto mais profundamente se penetra em um campo, maior se faz o numero de *ambas as partes*, e não apenas das passivas como se poderia esperar a primeira vista. (1935a, p. 130).

Ou seja, para Fleck, a investigação científica apresenta uma tendência de aumentar o número das conexões passivas paralelamente ao aumento das conexões ativas. A menos que o aumento das restrições internas representadas pelo aumento das conexões ativas não tenha nada a ver com o mundo – e já vimos que efetivamente tem –, teremos que admitir que o conhecimento de uma ciência altamente especializada, por exemplo, não pode ser equiparado - tão facilmente, pelo menos - ao conhecimento cujo estilo não tenha o mesmo propósito que o da ciência.

Em suma, podemos dizer que, com base em Fleck, é realmente possível atribuir valor especial ao conhecimento científico, embora não seja pelos motivos que costumam ser apontados para isso. Em segundo lugar, dizer que a ciência é superior é um juízo que contém certa relatividade, na medida em que pressupõe o contexto de valores - definidos como cognitivos - que constituem o estilo de pensamento da ciência moderna. Como sabemos, aprofundar o conhecimento do mundo (através da experimentação) nem sempre foi considerado algo interessante intelectual e mesmo moralmente. Basta lembrar que na Idade Média a manipulação da natureza para além de certos limites considerados normais era vista como bruxaria. Mas parece ser um despropósito inferir a partir dessa relatividade que a ciência é equivalente a outros saberes ou que sua confiabilidade seja uma ilusão ou que todos os saberes são igualmente confiáveis. Tendo sido aceita, como parâmetro de comparação, *a quantidade relativa de conexões passivas* – como parece sugerir Fleck - fica extremamente difícil não admitir a superioridade da ciência nesse aspecto.

Essa interpretação é confirmada pelo estudo feito por Ricardo Campa. Sua tese é de que "Fleck ocupa um espaço cognitivo intermediário (mas preciso)

entre Merton e as novas escolas radicais na filosofia e sociologia da ciência". Campa aponta para o conceito de conexões passivas como um elemento que impede de ver Fleck como um construtivista total. Finalmente, sublinha que Fleck, ao contrário de seus seguidores radicais, nunca pretendeu negar a validade da ciência. "O que ele queria negar era a qualificação das outras formas de conhecimento como superstições ridículas ou idéias descabidas". (Campa, 2001, p. 09). Veja-se que esse autor subscreve à interpretação de que a SCC pretende negar a validade da ciência.

Da mesma forma que Campa, também nos apoiamos no conceito de conexões passivas e o interpretamos num sentido realista, ou seja, tomando essas conexões como restrições oriundas da interação das conexões ativas com o mundo. Porém, devido a certa ambigüidade na formulação das idéias de Fleck, apenas gostaríamos de apontar para a um outro tipo de leitura. Existe a possibilidade de tomarmos as conexões passivas como os aspectos resultantes da articulação entre as conexões ativas. Fleck afirma que a tendência geral de toda atividade intelectual consiste em aumentar a restrição de pensamento com um mínimo de arbitrariedade de pensamento. Entendido assim, o aumento das conexões passivas não seria uma tendência exclusiva da ciência empírica. Ela poderia ser observada na matemática, na lógica, na metafísica, e, teoricamente, em qualquer campo que apresente uma duração suficiente para produzir a estrutura de um coletivo de pensamento com seus diferentes círculos de influência e com seu estilo institucionalizado. O progresso da ciência, a coesão teórico-metodológica não seria meramente uma conseqüência da descoberta da realidade, mas o contrário. A descoberta da realidade somente é alcançada mediante a coesão entre os aspectos ativos do saber. Estamos assim diante de uma leitura "coerentista" ou "internalista" do pensamento de Fleck. Mas, talvez essa seja mais uma projeção nossa, a partir do debate mais recente do realismo científico, do que algo de que Fleck pudesse estar de fato consciente.[6]

Por fim, gostaríamos de compartilhar uma inquietação quanto à posição de Fleck sobre a questão da validade do conhecimento científico. Sempre que põe em prática sua epistemologia comparativa, contrastando o conhecimento científico com explicações do passado ou de outras sociedades, Fleck procura deixar claro que as explicações não cientificas nem sempre são menos informativas e tampouco deveriam ser vistas simplesmente como tentativas frustradas ou estágios menos avançados rumo ao progresso científico. Para Fleck, o conhecimento sempre é moldado de acordo com os diferentes propósitos de cada contexto e o próprio conhecimento científico não escapa dessa condição. Fleck costuma dizer que cada contexto cognitivo, cada tradição de certo modo "constitui" sua própria realidade. Ou seja, o que é *considerado* real, válido, verdadeiro muda de acordo com o contexto.

---

[6] Como se sabe, o debate em torno do realismo científico tomou corpo principalmente na década de 1980, bastante posterior, portanto, aos escritos de Fleck.

Dessa maneira, alguém pode querer comparar as concepções científicas com concepções de outras épocas ou mesmo de tradições estranhas à ciência, e afirmar, baseado em uma série de critérios, que as teorias científicas são mais objetivas, mais bem embasadas em testes, mais confiáveis etc. No entanto, deve-se considerar, como aponta Fleck, que os critérios pelos quais se faz esse tipo de julgamento não são dados desde sempre, senão que, por exigências e mudanças histórico-culturais, foram sendo colocados ao longo do tempo, especialmente nos últimos cinco séculos, a fim de balizar tanto a construção quanto a seleção de teorias. Para Thomas de Aquino, por exemplo, devido aos valores e critérios que seu coletivo de pensamento adotava, o Relato da Criação devia possuir uma verdade e, em certo sentido, uma "objetividade" talvez tão sólida (no seu contexto) quanto à que, hoje em dia, Richard Dawkins atribui à Teoria da Evolução. Então, perguntar qual conhecimento é mais verdadeiro, mais válido, mais racional? Retrucaria Fleck: verdadeiro em relação a que realidade? Certamente a realidade concebida pelos modos modernos de interação com o mundo e não com os do passado; Válido e racional em vista de quais padrões? Não outros do que aqueles engendrados no *estilo* de pensamento da sociedade atual e não no *estilo* da sociedade de outrora. Conforme vimos, é inconcebível para Fleck a tomada de uma posição totalmente desvinculada de condicionamentos históricos e sociais. Por causa disso, na medida em que insiste em assumir uma postura pretensamente transcendental e absoluta no modo de considerar o conhecimento, a epistemologia tradicional permanece longe de conseguir uma compreensão verdadeiramente profunda e abrangente das diferentes relações que estão envolvidas no processo de conhecimento. Compreensão que somente a postura relativista, aquela que envolve a *comparação* (entre os diferentes estilos de pensamento) em lugar de *separação*, é capaz de propiciar. Bem antes da chamada Filosofia da Ciência Pós-positivista[7] Fleck foi um dos primeiros a mostrar que o contexto de descoberta é sim deveras relevante para o contexto de justificação em que são levantadas as questões epistemológicas relativas ao conhecimento científico.

No entanto, com a observação de que a verdade é relativa, Fleck não quer dizer, insistimos, que todas as concepções são boas, que qualquer concepção é tão válida, verdadeira quanto qualquer outra. Há diversas passagens em que ele destaca a ciência em comparação com visões de mundo do passado: por seu caráter democrático, por sua informatividade a respeito do mundo natural e pela eficácia das soluções que permite desenvolver. Ademais, não seria estranho que um cientista praticante como ele, pudesse crer que todas as formas de intervenção da natureza, todos os sistemas de crenças de culturas diferentes, pudessem ter a mesma eficácia, por exemplo, para a compreensão e o controle de uma infecção?

[7] Conforme a designação utilizada em LAUDAN (1996).

Enfim, se a tese de que “tudo vale” é realmente defendida pelos autores da SCC, como parecem crer muitos de seus críticos, podemos dizer, com bastante segurança Fleck não partilharia dessa convicção. Por outro lado, o presente estudo permite uma outra conclusão: se Fleck não pode ser acusado de relativismo “abusivo”, talvez isso signifique que uma abordagem um pouco mais “radical” do conhecimento científico não implica na negação de sua validade. E se ficar demonstrado que os estudos da SCC não estão em desacordo com a perspectiva adotada por Fleck, talvez aquela interpretação feita pelos críticos da SCC é que venha a se mostrar radical e absurda. Numa próxima oportunidade, vamos explorar esta última conclusão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BLOOR, D. 1976. *Knowledge and social imagery.* Londres, Routledge & Kegan Paul.

BUNGE, M. 1991. A Critical Examination of the New Sociology of Science. Part 1. In: *Philosophy of the Social Science.* Vol. 21. N. 4.

BUNGE, M. 1992. A Critical Examination of the New Sociology of Science. Part 2. In: *Philosophy of the Social Science*. Vol. 22. N. 1.

CAMPA, R. 2001. The Place of Ludwik Fleck in Philosophical Debate, *Ruch Filozoficzny*, Vol. LVIII, N. 3-4.

FEYERABEND, PK. 1975. *Against method.* London, Verso.

FLECK, L. 1929. “On the Crisis of ‘Reality’” In: COHEN, Robert Sonne; SCHNELLE, Thomas. *Cognition and fact: materials on Ludwik Fleck.* Dordrecht: D. Reidel, c1986. p. 47-57.

FLECK, L. 1935b. “Scientific Observation and Perception in General” In: COHEN, Robert Sonne; SCHNELLE, Thomas. *Cognition and fact: materials on Ludwik Fleck.* Dordrecht: D. Reidel, c1986.

FLECK, L. 1935a. *La genesis y el desarrollo de un hecho cientifico: introduccion a la teoria del estilo de pensamiento.* Madrid, Alianza, 1986. Tradução de: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in d. Lehre vom Denkstil u. Denkkollektiv*.

KUHN, T. 1962. A Estrutura das Revoluções Científicas. 5ª.ed. São Paulo, 2000. 258p. Tradução de: *The Structure of Scientific Revolutions.*

LAUDAN, L. 1996. *Beyond Positivism and Relativism*. Westview Press.

SOKAL, A; BRICMONT, J. 1998. Imposturas intelectuais. 2. ed. Rio de Janeiro, Record, 2001. 316 p. Tradução de: *Fashionable nonsense*.

A CHINA SOB O FOCO DAS LUZES:
OS OLHARES DE MONTESQUIEU E VOLTAIRE

Renato Moscateli
Doutorando em Filosofia pela Unicamp

Resumo: *O artigo discute as diferentes interpretações de Montesquieu e Voltaire acerca da China, especialmente aquelas que são expostas na obra* O Espírito das Leis, *escrita pelo primeiro, e nos livros* Ensaio sobre os costumes e Dicionário Filosófico, *escritos pelo segundo. Por meio de um estudo intertextual, pretende-se analisar as opiniões dos dois escritores franceses sobre os costumes, a religião e a política na nação chinesa. Assim, é possível não apenas conhecer as idéias de Montesquieu e Voltaire sobre o império oriental, mas também os princípios iluministas que guiaram suas respectivas reflexões.*
Palavras-chave: *Montesquieu; Voltaire; China.*

Abstract: *The article argues the different interpretations of Montesquieu and Voltaire concerning China, especially those that are displayed in the work* The Spirit of Laws, *written by the former, and in the books* Essay on the manner *and* Philosophical Dictionary, *written by the latter. By means of an intertextual study, one intended to analyze the opinions of the two French writers on the customs, the religion and the politics in the Chinese nation. Thus, it is possible not only to know the ideas of Montesquieu and Voltaire on the eastern empire, but also the enlightened principles that had guided theirs respective reflections.*
Key-words: *Montesquieu; Voltaire; China.*

No século XVIII, um grande número de pensadores da Europa dedicou-se aos estudos históricos de uma maneira bastante inovadora. Uma das qualidades mais significativas em seus trabalhos é que eles estavam imbuídos do desejo de praticar uma história universal, não limitada a qualquer nação ou civilização em especial, graças ao que o mundo não-europeu começou a ganhar um espaço importante em seus textos. Assim, os filósofos das Luzes recorriam a comparações entre os povos de todo o mundo, da Ásia em especial, e nem sempre os europeus levavam vantagem no confronto. Entre esses autores, Montesquieu e Voltaire escreveram obras de história e política nas quais a China foi abordada, em diversas perspectivas, como uma nação importante no cenário mundial. Para analisar como cada um deles retratou o império chinês, serão consultadas, neste breve estudo, as páginas d'*O Espírito das Leis* de Montesquieu, publicado em 1748, do *Ensaio sobre os costumes* e do *Dicionário Filosófico* de Voltaire, publicados, respectivamente, em 1756 e 1764[1].

Ao longo d'*O Espírito das Leis*, os esforços de Montesquieu dirigem-se à apreensão das múltiplas relações entre as leis e uma série de outros elementos que, de algum modo, influem na constituição política dos Estados, tais como a história, a religião, o clima, os costumes e as maneiras. Em conjunto, eles formam o espírito geral das nações[2], sendo que em cada uma delas um elemento prevalece sobre os demais. Para Montesquieu, o que constituía a particularidade dos chineses era ser um povo cujo espírito geral tinha nas maneiras sua marca essencial, idéia retomada muitas vezes em toda a obra. As maneiras são definidas como práticas habituais ligadas à conduta externa dos indivíduos[3], e Montesquieu acreditava que elas predominavam no comportamento dos chineses devido ao objetivo fundamental dos legisladores do país, que era a manutenção da tranqüilidade do povo: os legisladores "confundiram a religião, as leis, os costumes e as maneiras; tudo isto fez a moral, tudo isto fez a virtude. Os preceitos que observavam esses quatro pontos foram o que se chama de ritos. Foi na observação exata desses ritos que o governo chinês triunfou." (Montesquieu, 2001, p. 567) Tratava-se de um meio para inspirar a doçura nas relações pessoais, e com ela a conservação da paz e da boa ordem. Resultou daí que ações cotidianas dos cidadãos chineses, dos mais humildes aos mais elevados, eram guiadas por regras de civili-

---

[1] A proximidade que se poderá notar, em determinados momentos, entre as concepções dos dois iluministas sobre a China deve-se, em grande medida, ao uso das mesmas fontes. Montesquieu cita a *História da China* e a *Descrição da China*, ambas do padre du Halde, o relato de Lange, a *Viagem ao redor do mundo* do almirante inglês Anson, as cartas de Mairan e as do padre Parennin. Voltaire, por sua vez, também se baseou nas memórias do almirante Anson e nos textos de missionários jesuítas para escrever sobre a China. Este é um ponto muito relevante a ser levado em consideração, não apenas pela coincidência das fontes em si, mas também pelo fato de que se trata de pensadores europeus utilizando relatos feitos por outros europeus a respeito de um país do Oriente. Por mais justos e imparciais que Montesquieu e Voltaire tenham desejado ser em suas análises, é preciso ter em mente que o conteúdo de suas obras é marcado por um filtro duplo de olhares estrangeiros: o primeiro, posto pelos autores das fontes, que narraram suas experiências em solo chinês a partir de seus valores e crenças pessoais; o segundo, configurado pelas teorias filosóficas específicas de dois indivíduos que, vale lembrar, nunca estiveram na China, teorias por meio das quais as evidências das fontes foram interpretadas para se adequar a quadros intelectuais mais amplos.

[2] Ver *O Espírito das Leis*, livro XIX, capítulo IV.

[3] Ver *O Espírito das Leis*, livro XIX, capítulo XXVI.

dade que deviam estimular o respeito mútuo entre todos, lembrando-os sempre de que dependiam uns dos outros para viver.

No *Ensaio sobre os costumes*, Voltaire retomou o mesmo ponto. De acordo com ele, o cerimonialismo das maneiras na China havia difundido moderação e honestidade por toda a nação, dos maiores súditos aos mais humildes, algo que dava aos costumes, ao mesmo tempo, gravidade e doçura. Voltaire faz questão de mencionar o testemunho dos missionários, segundo os quais nos mercados públicos chineses, em meio aos estorvos e confusões que em outros países excitariam clamores e comportamentos tão comumente bárbaros, "eles viram os camponeses se ajoelharem uns diante dos outros conforme o costume do país, pedirem-se perdão pelo embaraço do qual cada um se acusava, ajudarem-se um ao outro, e resolverem tudo com tranqüilidade". (Voltaire, 1961, p. 21) O escritor francês admirava essa polidez como um demonstrativo da força e da antiguidade da civilização chinesa. Cultivando uma finalidade semelhante à de Montesquieu, ele buscava compreender o que chamava de "espírito dos povos", ou seja, a essência dos costumes das nações e as principais características das várias civilizações existentes no espaço e no tempo. Por este motivo, Voltaire defendeu a necessidade de começar seu *Ensaio* falando do Oriente, o berço de todas as artes, e da China em primeiro lugar, uma vez que esse país tinha uma história contínua, em uma língua já fixa, quando os europeus ainda nem sequer conheciam o uso da escrita.

Assim, algo que Voltaire incumbiu-se de ressaltar logo de início foi a impressionante estabilidade da civilização na China a despeito de sua longa história: "O corpo desse Estado subsiste com esplendor há mais de quatro mil anos, sem que as leis, os costumes, a linguagem, a própria maneira de se vestir tenham sofrido alteração sensível." (Voltaire, 1961, p. 10-11)[4] O autor recorre à cronologia na qual Fohi[5] é mencionado como o primeiro rei da China – cujo governo teria ocorrido cerca de vinte e cinco séculos a.C. –, para argumentar a favor da qualificação dos chineses como um povo culturalmente desenvolvido antes mesmo dessa época já remota. O motivo para a longa duração desses padrões civilizacionais é apresentado por Montesquieu. Em sua opinião, na China as maneiras eram indestrutíveis porque a organização da sociedade respeitava a separação dos sexos, o que evitava alterações de comportamento tanto nos homens quanto nas mulheres, e também porque as maneiras e os costumes eram ensinados com muita gravidade nas escolas e

---

[4] Voltaire também tentou explicar por que as ciências praticadas na China, apesar de serem muito antigas, tiveram um desenvolvimento tão limitado se comparadas aos avanços científicos obtidos pelos europeus na modernidade. Para o autor, havia duas razões principais: "uma é o respeito prodigioso que seus povos têm pelo que lhes foi transmitido por seus pais, e que torna perfeito aos seus olhos tudo o que é antigo; a outra é a natureza de sua língua (...). A arte de fazer conhecer suas idéias pela escrita, que devia ser apenas um método simples, é entre eles o que têm de mais difícil." (Voltaire, 1961, p. 20) Sobre isto, ver *O Espírito das Leis*, livro XIX, capítulo XVII, onde Montesquieu relaciona a complexidade da escrita chinesa à manutenção dos ritos.

[5] A referência é provavelmente ao imperador mítico Fu Hsi, o primeiro da "Idade de ouro". Joseph Campbell diz que os eruditos ocidentais do séc. XIX, assim como os estudiosos chineses, acreditavam que esse monarca realmente existiu, e que seu reinado supostamente teria ocorrido entre 2953 e 2838 a.C.

corporificados em princípios de moral dados como imutáveis. Tamanha era a força de tais instituições, que elas foram capazes de resistir às invasões estrangeiras que no passado assolaram a China. Voltaire escreve que, se por um lado a construção da Grande Muralha não foi suficiente para impedir que os tártaros conseguissem conquistar a China, por outro a constituição do Estado não foi nem enfraquecida nem mudada: "O país dos conquistadores tornou-se uma parte do Estado conquistado; e os tártaros manchus, mestres atuais da China, não fizeram outra coisa além de se submeter, de armas nas mãos, às leis do país cujo trono eles invadiram." (Voltaire, 1961, p. 15-16) A explicação de algo tão singular estava naquilo que Montesquieu havia dito acerca da estratégia adotada pelos legisladores chineses. Ao entrelaçar as maneiras, os costumes, as leis e a religião, eles criaram um todo extremamente sólido que não podia ser modificado de uma só vez. E como é preciso que o vencedor ou o vencido mudem, foi sempre necessário, na China, que o vencedor mudasse, pois seus costumes não sendo suas maneiras; suas maneiras não sendo suas leis; suas leis não sendo sua religião, foi mais fácil que ele se dobrasse pouco a pouco ao povo vencido, do que o povo vencido a ele. Em outras palavras, o poder inexorável da civilização chinesa acabou por sobrepujar o poder das armas dos bárbaros.

Até aqui se falou dos pontos de acordo entre Voltaire e Montesquieu acerca da China. Passemos agora os tópicos nos quais suas opiniões mostram-se diferentes ou até mesmo opostas.

Sobre a religião do Estado chinês, a concepção voltairiana lembra o modo como Montesquieu havia descrito a constituição dos ritos chineses. Voltaire diz que ela é formada em conjunto pela moral, pela obediência às leis e pela adoração do ser supremo: "O imperador é, desde tempos imemoriais, o primeiro pontífice: é ele que sacrifica ao *tien*, ao soberano do céu e da terra. Ele deve ser o primeiro filósofo, o primeiro predicador do império; seus éditos são quase sempre instruções e lições de moral." (Voltaire, 1961, p. 22) Reconhecendo as virtudes desses princípios religiosos, Voltaire encarregou-se de desmentir com veemência a acusação de ateísmo lançada por autoridades européias contra os chineses. Para ele, caluniavam-se os chineses unicamente porque sua metafísica não era a mesma dos ocidentais. Estes últimos alimentavam um mal-entendido sobre os ritos da China porque julgavam os usos dela a partir dos seus, levando seus preconceitos e seu espírito contencioso ao outro lado do mundo. A fim de demonstrar a validade de suas idéias, o autor fala sobre algumas das principais crenças religiosas existentes na China, entre elas as ligadas aos nomes de Confúcio[6], de Laokiun[7] e de Fo ou Foé[8]. Quanto ao

[6] Confúcio (551-478 a.C.), segundo a lenda, nasceu no pequeno Estado de Lu, de uma família nobre descendente da casa imperial de Shang. Após ter se desiludido trabalhando como primeiro-ministro de um príncipe dissoluto, Confúcio partiu junto com seus discípulos para ensinar sua doutrina.

[7] Laokiun, também conhecido como Lao Tsé, consiste em uma figura mítica. A filosofia ligada a seu nome difundiu-se na China entre os séculos IV e III a.C.; a idéia de *Tao* (caminho) presente nessa filosofia era associada à ordem da natureza, no céu e na terra.

[8] Trata-se do indiano Sidarta Gautama, o Buda (563-483 a.C.). O budismo foi introduzido na China no período Han, por volta de 67 d.C.

primeiro, Voltaire desdobra-se em elogios dizendo que seus ensinamentos consistiam em ser justo; Confúcio fez muitos discípulos, e seus descendentes eram honrados porque seu ilustre ancestral havia dado, acerca da divindade, as idéias mais sãs que o espírito humano pode formar sem revelação. Confúcio é apresentado como um modelo de sábio esclarecido que utilizou a razão para buscar a verdade e fundar a moral[9]. Já no tocante a Laokiun, o julgamento de Voltaire é bastante negativo. Segundo ele, Laokiun havia introduzido uma seita que acreditava nos espíritos malignos, nos encantamentos e nos prestígios, difundindo assim uma série de superstições detestáveis entre o povo. Porém, é sobre a seita de Fo que Voltaire tece as piores considerações. Ele escreve que no primeiro século de era cristã, a China foi inundada pela "superstição" dos bonzos: "Eles trouxeram das Índias o ídolo de *Fo* ou *Foé*, adorado sob diferentes nomes pelos japoneses e pelos tártaros, pretenso deus descido sobre a terra, ao qual se rende o culto mais ridículo e, por conseqüência, o mais adequado para o vulgo." (Voltaire, 1961, p. 25) O autor acrescenta que, ao pregarem a promessa da vida eterna, os bonzos se consagravam a exercícios de penitência que horrorizavam a natureza humana. Como se isto não bastasse, eles enganavam o povo alegando serem capazes de expulsar demônios e realizar milagres, e ainda vendiam a remissão dos pecados.

Algo que chamou a atenção de Voltaire foi o fato de que todas essas crenças conviviam lado a lado entre os chineses. Assim, embora a doutrina dos bonzos tenha feito discípulos mesmo entre os mandarins, em geral elas ficaram restritas ao povo comum: "Essas seitas são toleradas na China para o uso do vulgo, como alimentos grosseiros feitos para nutri-lo; enquanto que os magistrados e os letrados, separados em tudo do povo, se nutrem de uma substância mais pura" (Voltaire, 1961, p. 26), isto é, dos preceitos confucianos. Alguns desses letrados, completa Voltaire, teriam chegado a professar um certo materialismo, sem, entretanto, mudar sua moral por causa disto; eles pensavam que a virtude era tão necessária aos homens, e tão amável por si mesma, que não se tinha necessidade do conhecimento de um deus para segui-la. Como se pode ver, a análise das religiões chinesas feita por Voltaire tem o claro objetivo de denunciar a superstição e o fanatismo, fazendo parte do combate maior empreendido pelo filósofo francês em favor da tolerância e contra as autoridades, tanto seculares quanto eclesiásticas, que impunham dogmas irracionais para sustentar seu poder. É neste sentido que se deve interpretar sua visão acerca dos cultos mencionados no *Ensaio*, alguns dos quais, dadas as informações contidas nas fontes de sua pesquisa, pareceram-lhe dignos representantes de tudo aquilo que ele mais detestava, seja na China ou em qualquer outro lugar do mundo.

---

[9] No verbete "China" do *Dicionário Filosófico*, o autor reafirmou sua admiração por Confúcio: "ele não se fazia de profeta; não se dizia inspirado; não ensinava uma nova religião; não recorria aos prestígios; não lisonjeava o imperador sob o qual vivia, nem sequer fala dele. É, enfim, o único dos preceptores do mundo que não se fez seguir por mulheres. (...) Eu li seus livros com atenção; fiz extratos deles; somente encontrei neles a moral mais pura, sem nenhuma tintura de charlatanismo." (Voltaire, 1967, p. 150-151)

Já no que diz respeito a Montesquieu, sua meta principal era discutir as religiões do ponto de vista da política, sem se preocupar em defendê-las ou criticá-las de acordo com suas pretensões à verdade sobrenatural, uma abordagem ainda polêmica para o séc. XVIII que o expôs a uma série de reprovações. Ele propunha que mesmo os dogmas mais verdadeiros e sãos poderiam ter péssimas conseqüências caso não fossem adequados aos princípios da sociedade na qual eram pregados, ao passo que os dogmas mais falsos, desde que em harmonia com esses princípios, poderiam produzir bons resultados. Referindo-se aos credos existentes na China, o autor escreveu que a religião de Confúcio negava a imortalidade da alma, e que de seus maus princípios essa seita tirava conseqüências que não eram justas, mas, ainda assim, admiráveis para a sociedade. Já "a religião dos Tao e dos Foë crê na imortalidade da alma; mas, deste dogma tão santo, eles tiraram conseqüências terríveis." (Montesquieu, 2001, p. 728-729) Montesquieu pensava que a crença na imortalidade, tal como ela se inseria no contexto das religiões orientais, especialmente na Índia, chegava ao extremo de estimular os fiéis a buscar a morte para servir, no outro mundo, a seus entes queridos já falecidos. Embora na China essa prática não fosse comum, os preceitos que a embasavam não deixaram de causar preocupação nos intelectuais do país, entre eles um filósofo cujas palavras, citadas por Montesquieu, repudiavam a doutrina de Foë por causa de suas implicações morais e políticas indesejáveis. Para esse filósofo, as idéias de Foë arrancavam dos corações a virtude do amor aos parentes, isto porque implicavam a negligência quanto aos cuidados com o corpo, considerado um simples domicílio passageiro para a alma imortal. Uma vez que os ritos ligados à conservação dos corpos dos membros da família eram importantes para manter firmes os laços entre os indivíduos, o desdém pela matéria contido no pensamento de Foë representava um grave perigo para a sociedade chinesa.

Mas não era somente isto. Em um ponto anterior d'*O Espírito das Leis*, Montesquieu havia relacionado as idéias de repouso e vazio, próprias do budismo, às características do clima onde elas nasceram. Segundo ele, o sistema metafísico de Foë, ao conceber a inação completa como o estado mais perfeito e desejável para o homem, favoreceu a preguiça naturalmente provocada pelo clima da Índia, o que causou inúmeros malefícios para o povo do país. Em contrapartida, os governantes chineses mereciam elogios por terem sabido combater os maus efeitos do clima, por meio de uma religião, de leis e de uma filosofia totalmente práticas[10]. Pelo menos na esfera da religião oficial, Montesquieu considerava que os chineses haviam conseguido encontrar um sistema bastante adequado aos propósitos do Estado.

Isto conduz a uma nova questão essencial, a saber, a dos juízos que Montesquieu e Voltaire fizeram acerca do Estado chinês. Em princípio, há

[10] Ver *O Espírito das Leis*, livro XIV, capítulo V.

evidências que parecem mostrar uma concordância sobre o assunto. Afinal, os dois salientaram o caráter familiar que marcava igualmente a sociedade e o governo da China. No *Ensaio*, Voltaire diz que o respeito das crianças pelos pais é o fundamento do governo chinês: "A autoridade paterna jamais se enfraqueceu nele. (...) Os mandarins letrados são vistos como os pais das cidades e das províncias, e o rei como o pai do império. Esta idéia, enraizada nos corações, forma uma família desse Estado imenso." (Voltaire, 1961, p. 20) Até aí, Voltaire está apenas fazendo eco ao que Montesquieu já havia escrito. Como se pode ler em *O Espírito das Leis*, os legisladores chineses acreditaram que o melhor meio para promover a tranqüilidade do império e a subordinação do povo estava em inspirar o respeito pelos pais, e com esse intuito estabeleceram uma infinidade de ritos e cerimônias para honrá-los na vida e na morte. Tal respeito não era devido somente aos chefes das famílias propriamente ditos, mas se estendia também a tudo o que representava os pais, incluindo os anciãos, os mestres, os magistrados e, na posição mais elevada, o próprio imperador. Como contrapartida, estimulava-se o amor dos superiores pelos subordinados, desde os pais em relação aos filhos, até o monarca em relação aos súditos. Em resumo, propõe Montesquieu,

> Esse império é formado sobre a idéia do governo de uma família. Se vós diminuís a autoridade paterna, ou mesmo se vós suprimis as cerimônias que exprimem o respeito que se tem por ela, vós enfraqueceis o respeito pelos magistrados, que se vê como os pais; os magistrados não terão mais o mesmo cuidado pelo povo, que eles deviam considerar como filhos; essa relação de amor que há entre o príncipe e os súditos também se perderá pouco a pouco. Suprimi uma dessas práticas, e vós desestruturareis o Estado. É muito indiferente, em si mesmo, que todas as manhãs uma nora se levante para ir cumprir este ou aquele dever à sua sogra; mas caso se considere que essas práticas exteriores recordam sem cessar um sentimento que é necessário imprimir em todos os corações, e que vai em todos os corações formar o espírito que governa o império, ver-se-á que é necessário que determinadas ações particulares se realizem. (Montesquieu, 2001, p. 570)

Eis um belo quadro, de fato, mas certamente não é a única descrição do Estado chinês feita pelo autor.

Antes de retratar a grande família composta pelo povo da China, Montesquieu já havia demonstrado, de forma muito clara, que classificava o Estado chinês como despótico. Em *O Espírito das Leis*, o despotismo é um dos tipos políticos básicos, ao lado da república e da monarquia, e se define pelo critério de ser o governo de um só indivíduo, não limitado por leis fixas, que arrasta tudo por meio de suas vontades e de seus caprichos[11], e que se

vale do medo como princípio[12]. Tendo esse modelo em mente, Montesquieu dedicou-se à refutação dos missionários que haviam falado do império chinês como um governo admirável, que mesclava os princípios do medo, da honra e da virtude. Em primeiro lugar, pergunta o autor, onde está a honra em um povo a quem só se faz obedecer a golpes de bastão? Igualmente, onde está a virtude em um governo que comete, a sangue frio, tantas injúrias contra a natureza humana? O mais provável, supõe Montesquieu, é que os missionários se enganaram sobre a política chinesa porque identificaram nela a mesma aplicação contínua da vontade de uma única pessoa pela qual eles próprios estavam acostumados a ser governados como membros da Igreja. Contudo, Montesquieu também reconheceu que na China existiam certas circunstâncias capazes de impedir o governo de ser tão corrompido quanto deveria ser. De um lado, havia a prodigiosa fertilidade das mulheres, que tirania alguma conseguia frear; de outro, estavam os trabalhos incessantes exigidos para que a terra desse os frutos necessários para a subsistência de uma população tão numerosa, e "isto demanda uma grande atenção por parte do governo. Ele está, em todos os instantes, interessado em que todos possam trabalhar sem temer serem frustrados em seus esforços. Deve ser menos um governo civil do que um governo doméstico." (Montesquieu, 2001, p. 367) Além disso, era preciso lembrar que a religião se juntava a tais condições para atenuar o despotismo. O imperador detinha a posição de pontífice soberano, mas sua autoridade tinha de se conformar aos livros doutrinais acessíveis a todas as pessoas; em vão um imperador quis aboli-los, pois eles sobreviveram à sua tirania[13]. Apesar de tudo, conclui Montesquieu, a "China é um Estado despótico, cujo princípio é o medo. Talvez nas primeiras dinastias, o império não sendo tão extenso, o governo abdicasse um pouco desse espírito. Mas hoje isto não acontece." (Montesquieu, 2001, p. 368)

Voltaire, entretanto, tinha seus motivos para discordar das conclusões de Montesquieu. No verbete "China" do *Dicionário Filosófico*, ele afirma que esse país é o reino mais vasto, o mais civilizado e o que dispõe da melhor constituição do mundo: a única constituição "totalmente baseada no poder paternal (...); a única em que o governador de província é punido quando, ao abandonar o cargo, não tiver as aclamações do povo; a única que institui prêmios para a virtude, ao passo que, no resto do mundo, as leis se limitam a castigar o crime" (Voltaire, 1967, p. 158). O que Montesquieu havia escrito sobre a crueldade das penas aplicadas na China, peculiar aos Estados despóticos[14], não parece tê-lo impressionado. Na verdade, Voltaire buscou utilizar

---

[11] Ver *O Espírito das Leis*, livro II, capítulo I.
[12] Ver *O Espírito das Leis*, livro III, capítulo IX.
[13] Ver *O Espírito das Leis*, livro XXV, capítulo VIII. Montesquieu estava se referindo ao imperador Huang Ti, ou Hoangti como é chamado no *Ensaio sobre os costumes*.
[14] Ver, por exemplo, a crítica de Montesquieu às penas aplicadas na China ao crime de lesa-majestade (*O Espírito das Leis*, livro XII, capítulo VII) e às punições dadas aos pais pelos crimes dos filhos (*O Espírito das Leis*, livro VI, capítulo XX).

os mesmos argumentos presentes na tipologia política d'*O Espírito das Leis* para refutar a avaliação de Montesquieu sobre o governo chinês. Para diferenciar a monarquia do despotismo, Montesquieu propõe que na primeira existem leis fixas e estabelecidas, bem como poderes intermediários por onde flui a autoridade real[15] – a nobreza e os parlamentos, por exemplo –, que constituem verdadeiros repositórios das leis. São estes dois elementos que garantem aos súditos seus direitos e os protegem dos caprichos dos governantes. Tomando isto como ponto de partida, Voltaire assegura que na China de sua época havia um grande número de tribunais responsáveis por zelar pela legalidade – como corpos depositários das leis –, de modo que era impossível que o imperador exercesse um poder arbitrário. Ainda que as leis emanassem do imperador, a constituição do governo o obrigava a sempre consultar os magistrados para tomar suas decisões. Assim, se o governo despótico é um no qual o príncipe pode, sem transgredir a lei, tirar os bens ou a vida dos cidadãos, sem formalidades ou outra razão além de sua própria vontade, Voltaire dizia que a China estava longe de ser um exemplo de despotismo, pois era um Estado no qual a vida, a honra e os bens dos homens encontravam-se sob o abrigo das leis: "e se algumas vezes o soberano abusa de seu poder contra o pequeno número de homens que se expõe a ser conhecido por ele, não pode abusar dele contra a multidão que lhe é desconhecida e que vive sob a proteção das leis." (Voltaire, 1961, p. 310-311) Tamanha é a distância que separa os julgamentos dos dois autores neste caso, que se pode supor que, ao lerem suas fontes, ou Montesquieu ficou demasiadamente impressionado com os relatos das violências cometidas pelos governantes chineses contra seu próprio povo, ou Voltaire superestimou a independência dos tribunais da China em relação ao poder do imperador. O mais provável é que ambas as hipóteses estejam corretas.

Decerto, Voltaire divergiu d'*O Espírito das Leis* em várias questões, pois suas concepções políticas eram tais que podiam conciliar sem problemas a figura de uma autoridade forte e concentrada com um governo voltado para a prosperidade da nação, algo que Montesquieu dificilmente aprovaria. Em seus textos, como os estudos de Marcos A. Lopes demonstraram, Voltaire recuperou a antiga tradição dos "espelhos dos príncipes"[16] para redefinir as virtudes próprias dos bons governantes de acordo com os valores civilizacionais propostos pelo Iluminismo. Tais virtudes eram apropriadas em função do auxílio que poderiam prestar à eficácia e à força das ações do príncipe. Dentre tais

[15] Ver *O Espírito das Leis*, livro II, capítulo IV.

[16] Os "espelhos dos príncipes" são textos de aconselhamento dos reis, tratados que definem qual deve ser a conduta dos soberanos para que eles possam realizar um bom governo. "Na cultura cristã ocidental, os espelhos de príncipes foram tradicionalmente livros de moral, que usavam a história para ensinar o comportamento adequado aos reis, tanto em seu ofício público quanto em sua vida privada (...). Desde a infância, eles ouviam as leituras de livros dessa natureza, feitas por seus preceptores ou por pessoas designadas por estes para essa tarefa." (Lopes, 2004, p. 50-51) As origens mais remotas do gênero remontam à Antigüidade grego-romana, mas foi na Idade Média que ele assumiu uma forma definida, trazendo um rol de virtudes, extraídas principalmente do cristianismo, tidas como essenciais na formação dos governantes, tais como a caridade, a prudência e a temperança.

qualidades, as principais seriam a justiça, a prodigalidade, a magnificência, a operosidade, a sabedoria e a tolerância, enquanto entre os vícios condenáveis na personalidade do rei estariam a irascibilidade, a imprudência, o esbanjamento e a covardia. Por meio de suas obras literárias e históricas – onde personagens como os monarcas Carlos XII, Pedro, o Grande, Henrique IV e Luís XIV são analisados –, o filósofo francês tornou-se "um autêntico pedagogo político" (Lopes, 2004, p. 60), buscando ensinar a realeza a se comportar com excelência como verdadeira promotora da civilização.

No tocante à China, essas idéias aparecem na comparação que pode ser feita entre dois imperadores mencionados por Voltaire no *Ensaio sobre os costumes*. O primeiro é Hiao, a quem o autor deu um destaque especial por ter sido um modelo de monarca não apenas em sua boa administração, mas também por sua preocupação com os avanços do conhecimento. Hiao havia trabalhado pessoalmente na reforma da astronomia e, em um reinado de cerca de 80 anos, procurara tornar os homens esclarecidos e felizes. Por isto, "seu nome é ainda venerado na China, como é na Europa o dos *Titos*, dos *Trajanos* e dos *Antoninos*. Se ele foi, em sua época, um matemático hábil, apenas isto mostra que ele nascera em uma nação já muito civilizada." (Voltaire, 1961, p. 11)[17] Em oposição a esse imperador digno de admiração, Voltaire fala de Hoangti, para ele um tirano que ordenou a queima de todos os livros, muitos dos quais, entretanto, acabaram sendo preservados em segredo para reaparecer mais tarde[18]. O contraste entre os dois governantes é evidente: de um lado, um venerável cultivador das artes e das ciências; de outro, um detestável inimigo do saber milenar da civilização chinesa. É interessante notar, entretanto, que Voltaire se limitou a essa breve alusão negativa a Hoangti, sem ter refletido no *Ensaio* a importância que a dinastia Ch'in iniciada por ele teve na história da China[19]. Seja como for, para Voltaire o que importava era destacar aqueles monarcas que, em seu modo de ver, contribuíram para a prosperidade de seus súditos. Neste sentido, referindo-se a um outro imperador chinês, o célebre Cam-Hi, ele escreveu algo que sintetiza bastante bem suas idéias: as opiniões sobre o caráter do governante podem ser muito diversas, mas desde que o império tenha sido feliz sob esse príncipe, é por aí que se deve observar e julgar os reis.

A simpatia de Voltaire pelas instituições do governo da China resultava também da maneira como elas haviam lidado com a atuação dos missionários

[17] De acordo com Joseph Campbell, Ti Yao, o Divino Yao, foi o mais ilustre monarca da idade de ouro chinesa, um exemplo de sabedoria para todas as épocas. A grande *História Clássica* (*Shu Ching*) começa com uma celebração de seu caráter e reinado, retratando-o como um homem pleno de virtudes que beneficiaram todo o povo e trouxeram uma paz universal.

[18] Segundo Campbell, em 221 a.C. o rei Ching "assumiu o título Ch'in Shih Huang Ti, como o primeiro imperador da China, e imediatamente iniciou a construção da Grande Muralha para proteger o Império de outras invasões de bárbaros como ele próprio e, em 213, promulgou o édito da queima dos livros. A morte deveria ser a sentença dos sábios descobertos em reunião para ler ou discutir os clássicos. Os que fossem encontrados com cópias trinta dias após o início da proibição eram marcados a fogo e mandados trabalhar por quatro anos na Grande Muralha; centenas foram enterrados vivos." (Campbell, 2004, p. 336)

[19] Ao se proclamar o primeiro imperador chinês, Hoangti pôs fim à fase politicamente conturbada conhecida como o período dos reinos combatentes, e junto com seus sucessores implementou a reestruturação administrativa do país, a unificação do direito, da moeda, da escrita e dos padrões de medida. Sua dinastia durou apenas doze anos, mas deixou uma marca duradoura na cultura chinesa.

cristãos no séc. XVIII. O imperador Cam-Hi promulgara o Édito de Tolerância em 1692, permitindo o ensino do cristianismo em território chinês, e durante o seu reinado os jesuítas desfrutaram de grande prestígio no império, inclusive como professores de ciências. Porém, quando as querelas religiosas suscitadas pelos próprios missionários começaram a atingir um nível ameaçador, à semelhança do que havia ocorrido no Japão, o governo decidiu que devia expulsá-los do país. Aos olhos de Voltaire, isto não constituía uma demonstração de intolerância das autoridades chinesas, mas uma medida necessária contra uma seita que era, ela sim, intolerante[20]. Afinal, diz Voltaire, o sucessor de Cam-Hi acabou proibindo o exercício da religião cristã, enquanto permitia a muçulmana e os diferentes tipos de bonzos: "Mas esta mesma corte, sentindo a necessidade das matemáticas tanto quanto o pretenso perigo de uma nova religião, conservou os matemáticos impondo silêncio aos missionários." (Voltaire, 1961, p. 319) Pelo lado político do problema, o imperador pretendia evitar que a difusão do catolicismo pudesse colocar em risco a independência do império no futuro, uma vez que os religiosos cristãos agiam em nome de autoridades estrangeiras que, mais cedo ou mais tarde, procurariam dominar a China[21]. Assim como tinha considerado a expulsão dos jesuítas da França e de outras partes do mundo uma vitória contra a infâmia da superstição e do fanatismo, Voltaire aprovou o mesmo acontecimento entre os chineses.

Os diferentes olhares de Voltaire e Montesquieu sobre a China, enfim, atestam a própria complexidade do Iluminismo francês, com suas múltiplas tendências políticas levando a interpretações distintas dentro do vasto horizonte aberto pela curiosidade ilimitada tão marcante desse período fecundo na história do pensamento. Onde um enxergou uma antiga civilização regida pelo cultivo da sabedoria e da tolerância, o outro viu um Estado despótico dominado pelo medo. Ambos, porém, vislumbraram na China um contraponto por meio do qual sua própria sociedade tinha muito a aprender, seja positivamente seguindo um modelo de convívio pacífico entre várias religiões e de incentivo às artes e às ciências, seja negativamente evitando os excessos de um governo autoritário e violento. Ao colocar a China sob o foco das Luzes, Montesquieu e Voltaire certamente ajudaram a torná-la mais visível à Europa setecentista; contudo, e não poderia ser de outra forma, ao fazer isto eles também lançaram sombras sobre certas facetas desse imenso império que somente os olhares mais aguçados dos séculos futuros iriam desvendar.

---

[20] Ver também o verbete "China" do *Dicionário Filosófico*, onde Voltaire critica duramente a ação dos jesuítas em território chinês.

[21] Recorrendo ao relato do padre Parennin, Voltaire citou as palavras repletas de clarividência que o imperador Yong-tching dirigiu aos jesuítas para justificar a decisão de expulsá-los do país: "Vossos europeus na província de Fo-Kien queriam aniquilar nossas leis, e perturbavam nosso povo; os tribunais deferiram-nos a mim; eu tive que prevenir essas desordens; trata-se do interesse do império... Que diríeis se eu enviasse ao vosso país uma tropa de bonzos e de lamas para pregar a lei deles? Como vós os receberíeis?... Se vós soubestes enganar meu pai, não espereis me enganar igualmente... Vós quereis que os chineses se façam cristãos, vossa lei o exige, eu o sei bem; mas então, o que nós nos tornaríamos? Os súditos de vossos reis. Os cristãos só crêem em vós; em um tempo de problemas, eles não escutarão outra vós além da vossa. Eu sei bem que atualmente não há nada a temer; mas, quando os navios vierem aos milhares, então poderá haver desordem." (Voltaire, 1967, p. 153)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia oriental.* 5. ed. Trad. Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athena, 2004.

LOPES, Marcos Antônio*.* ***Voltaire político****: espelhos para príncipes de um novo tempo.* São Paulo: Editora Unesp, 2004.

MONTESQUIEU. *Œuvres complètes.* Paris: Gallimard, 2001. v. 2.

VOLTAIRE. *Essay sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nous jours.* Paris: INALF, 1961.

________. *Dictionnaire philosophique*. In: Œuvres complètes de Voltaire. Paris: Garnier Frères, 1878. (Reimpresso em 1967) v. 18.

A PROBLEMÁTICA DA APLICAÇÃO E DA ESTRANHEZA NA DETERMINAÇÃO DA HERMENÊUTICA, EM DIÁLOGO CONSTANTE COM SCHLEIERMACHER

Rainri Back, Mestrando pela UnB

Resumo: *Este artigo visa problematizar, em suma, a possibilidade de metodização da experiência hermenêutica, que, em Schleiermacher, se realiza no propósito de conferir aplicabilidade às descobertas da investigação filosófica e na determinação da interpretação enquanto dissipação de estranhezas no discurso. Toda a problematicidade se concentrará nos desdobramentos decorrentes da possibilidade de uma "compreensão imediata" do discurso interpretado, onde não intervêm quaisquer estranhamentos entre quem interpreta e quem discursa. Assim, este artigo apresentará indicações para se considerar a hermenêutica um aspecto constitutivo da existência humana.*
Palavras-chave: *aplicação, estranheza, hermenêutica.*

Abstract: *This article aims to analyze, in sum, the possibility of methodical organization in the hermeneutics experience, which, according to Schleiermacher, realize itself in the purpose of getting applicability to the discoveries of philosophical investigation and in the determination of the interpretation while dissipating the discourse strangeness. The main focus is the analysis of the possibility of a "immediate comprehension" of a interpreted discourse, occasion that there is no strangeness between who interprets and who discourse. Thus, this article will give some indications in considering hermeneutics a constitutive aspect of human existence.*
Key words: *application, strangeness, hermeneutics.*

1. BREVE DELIMITAÇÃO DA PROBLEMÁTICA COMO TAL

A controvérsia em questão aqui advém do propósito de encerrar a experiência hermenêutica numa metodologia rigorosa ou mesmo de determiná-la segundo uma orientação metodológica, ainda que relativamente amena. E Sc-hlei-ermacher se encaminha justamente nessa direção, motivando-nos a *problematizar* tal propósito, para o qual contribuem tanto a aplicabilidade quanto o estranhamento, desde que se possa considerá-los fatores determinantes da experiência hermenêutica. Ora, em que consiste afinal a atitude de problematizar, tão própria à filosofia?

Numa breve determinação, problematizar se resume primordialmente num empenho para suspender a legitimidade de uma proposta, privando-lhe da possibilidade de se efetivar enquanto interpretação prévia para, assim, torná-la tema de um questionamento. Não nos deteremos numa delimitação mais profunda das condições que podem motivar esse empenho, de modo que nos limitamos a tais indicações sumárias, porém, importantes. Particularmente temáticos são, em nossa problemática, a aplicabilidade e o estranhamento, enquanto momentos determinantes da hermenêutica, segundo nos mostra a perspectiva em que Schleiermacher os apreende.

2. EM FAVOR DA UNIVERSALIZAÇÃO DA HERMENÊUTICA

A hermenêutica, até as primeiras décadas do século XIX, era uma disciplina sem uma coesão própria, genuína, que somente obtinha algum contorno mais nítido a partir de outros campos de estudos acadêmicos, sobretudo, da filologia clássica e da teologia cristã.[1] Insatisfeito com tal condição em que se encontrava a hermenêutica, Schleiermacher apresenta um argumento que, embora simples, nos parece eficaz para apontar, numa primeira aproximação, a abrangência e a unidade da experiência hermenêutica. Se uma mesma “arte”, conforme nos diz Schleiermacher (2000, p. 29), se exerce tanto na interpretação dos textos sagrados quanto na interpretação dos textos clássicos, então nenhum desses domínios específicos pode determinar a sua essência. A hermenêutica, portanto, deve ultrapassar e abranger a teologia e a filologia.

E podemos prosseguir nesse movimento abrangedor, incluindo nele qualquer domínio onde a hermenêutica pudesse exercer a sua atividade, desde o “orientalismo” até a “literatura romântica”, segundo observa Schleiermacher (*loc. cit.*). Ainda mais além, nenhum gênero de discurso grafado parece frear a possibilidade de a hermenêutica se universalizar, a qual parece compreender, inclusive, a leitura de correspondências, de artigos jornalísticos e assim por diante. Ora, por que não devemos reconhecer que a hermenêutica compreende também as nossas conversações diárias? Pois, como bem esclarece Schleiermacher (*ibid.*, p. 30), constantemente nos dedicamos a discernir e a

[1] Para indicações importantes sobre as diversas situações da hermenêutica ao longo da histórica, cf. Gadamer (2004).

clarificar certas propensões que induzem nosso interlocutor a se posicionar de certa maneira em relação ao assunto do diálogo.

Portanto, a hermenêutica abrange o discurso *em geral*, a despeito da forma específica em que se pode elaborá-lo, quer grafando-o em papel, quer enunciando-o vivamente para outras pessoas em circunstâncias particulares. Todavia, devemos nos perguntar, em que medida a hermenêutica pode ser uma *disciplina*, principalmente, uma disciplina científica, com seus *métodos* particulares? Essa propensão para universalizar a hermenêutica não deveria motivar Schleiermacher a um questionamento ainda mais profundo das orientações pelas quais os seus predecessores determinavam tal "disciplina"? Não parece haver aí uma continuidade entre Schleiermacher e a tradição precedente que pudesse influenciá-lo na determinação da hermenêutica? Em que consiste, afinal, essa "disciplina", na perspectiva de Schleiermacher?

3. A HERMENÊUTICA SEGUNDO SCHLEIERMACHER

Quando lemos um texto ou prestamos atenção ao proferimento de alguém, devemos lidar com a língua em que se tece o discurso, cujo léxico obtém uma organização sintática a partir de determinadas regras gramaticais preestabelecidas. Além desse aspecto da experiência interpretativa, que Schleiermacher nomeia *gramatical*, há ainda a pessoa responsável pela concretização do discurso. Justamente nela a generalidade das normas gramaticais adquire um tom particular, uma vez que as palavras devem se organizar em prol da expressão singular de certos processos anímicos ou, como Schleiermacher prefere dizer, *psicológicos*. Portanto, a hermenêutica se compõe de dois aspectos distintos e irredutíveis: por um lado, a generalidade gramatical da língua em que se elabora o discurso e, por outro lado, a singularidade psicológica da pessoa por intermédio da qual a linguagem subsiste concretamente.

Esses aspectos se relacionam com dois procedimentos, também distintos e irredutíveis, que visam proporcionar à interpretação um movimento minimamente metódico. Na lida com discursos, confrontamos diversas passagens, a fim de não só identificar algum tema comum entre elas como também estabelecer diferenças entre os vários contextos particulares. Esse procedimento *comparativo*, segundo a denominação de Schleiermacher, acompanha outro, cujo intuito fundamental consiste em apreender justamente aquele aspecto inerente a todo discurso: a singularidade. Trata-se de um tato, de uma disposição para acolher a vitalidade que impulsionou o entretecimento das palavras a partir das regras gramaticais da língua. Particularmente em virtude desse procedimento *divinatório*, a hermenêutica não se reduz a uma atividade meramente mecânica, mas requer um toque artístico do intérprete.[2]

[2] Cf. Gadamer (2003, p. 261).

Ao contrário de seus predecessores, Schleiermacher (*ibid.*, p. 64) pretende proporcionar à hermenêutica "a forma que lhe cabe como doutrina", a fim de livrar essa "disciplina" de uma situação ainda "caótica".[3] Para tanto, ele se empenha em descobrir uma inter-relação dos aspectos e dos procedimentos da interpretação. Embora haja maior afinidade, por um lado, do aspecto gramatical com o procedimento comparativo, por sua feição mais técnica, e, por outro lado, do aspecto psicológico com o procedimento divinatório, por sua feição mais artística -– ambos os métodos necessariamente se relacionam com ambos os aspectos; pois, para Schleiermacher (*ibid.*, p. 43), "se a compreensão segura e completa não se realiza simultânea e imediatamente com a percepção, os dois tipos de métodos deverão ser utilizados em ambos os lados".

Essa inter-relação coesa dos momentos da interpretação só desfecha concretamente no reconhecimento da atuação de um *princípio*, que, devido à sua importância essencial, Schleiermacher (*ibid.*, p. 46) até o considera a própria base da hermenêutica. O "princípio hermenêutico" segundo o qual só se compreende um discurso em geral a partir do esclarecimento de cada passagem particular que, por sua vez, já pressupõe uma compreensão geral do discurso; esse princípio da relação circular entre todo e partes constitui, segundo Schleiermacher (*ibid.*, p. 47), a *norma* fundamental da interpretação. E justo isso suscita toda a nossa problemática, não porque, como mostraremos, duvidamos da índole fundamental da circularidade, sim porque Schleiermacher a considera uma norma – como tal, sujeita à *aplicação*.

Atentemos para as seguintes observações de Schleiermacher:

> O *procedimento correto* com passagens paralelas repousa igualmente no fato de que se escolha aquelas passagens presentes no conjunto semelhantes àquela a ser explicada no que se refere à palavra duvidosa, [portanto, que poderiam ser também partes do mesmo todo.] Porém, na medida em que isto não pode ser assegurado, a *aplicação* também torna-se incerta. Mas, tão evidente quanto isto seja (...) tanto mais difícil de responder a questão até onde se pode ir no *emprego desta regra*. (*ibid.*, p. 48, grifos nossos).

Essa passagem explicita bem a orientação prévia de Schleiermacher: assegurar-se da precisão com que se devem *aplicar* certos procedimentos no *exercício* da interpretação, apesar das dificuldades em que esse propósito se esbarra. Destacamos essa preocupação de Schleiermacher com a aplicação de certas regras de interpretação no intuito de evidenciar o *cunho disciplinar* que

[3] Entretanto, note-se bem, não se trata de impor arbitrariamente à hermenêutica uma configuração sistêmica, mas de se pautar pela "coisa mesma", ou seja, "a natureza da linguagem e das condições fundamentais da relação entre o falante e o ouvinte" (*loc. cit.*). Porém, a atitude genuinamente filosófica de Schleiermacher, como mostraremos, parece conflitar com seus interesses práticos.

a hermenêutica ainda conserva nas investigações desse filólogo. Portanto, devemos nos perguntar em medida os interesses práticos do filólogo Schleiermacher não deturpam seu ímpeto filosófico, encobrindo aspectos fundamentais da própria experiência hermenêutica. A tendência da hermenêutica para se universalizar não se contrapõe a quaisquer interesses práticos que intentassem submetê-la a certas regras para consumar certos fins?

4. A APLICAÇÃO E A ESTRANHEZA NA DETERMINAÇÃO DA HERMENÊUTICA

Justamente quando desenvolve uma argumentação em prol da universalização da hermenêutica, deixando de limitá-la a apenas alguns gêneros do discurso grafado, repentinamente, Schleiermacher (*ibid.*, p. 29s) se interrompe para nos advertir de tais "vôos especulativos". Ele nos previne de uma diferença entre a investigação puramente teórica e aquela cujo propósito consiste em realizar certos fins e, portanto, em descobrir os meios convenientes. E Schleiermacher não titubeia privilegiar essa última alternativa quando o ímpeto especulativo ameaça dominar a investigação; uma postura que, aliás, já se enseja desde as considerações introdutórias, quando ele se mostra favorável a uma síntese de prática e especulação (*ibid.*, p. 26). Por isso, Schleiermacher se empenha em dosar essa diferença de matizes: "a teoria científica pura será aquela que não produz nada, a útil será somente aquela que reúne as observações em vista de um fim. (...) como eu não quero colocar em jogo a aplicabilidade da teoria, *prefiro abandonar o guia especulativo em seu vôo e seguir o mais prático*" (*ibid.*, p. 30, grifo nosso).

Embora não dispense a necessidade de um tato artístico no exercício da interpretação, a hermenêutica, na perspectiva de Schleiermacher, ainda consiste numa *técnica*, que, nessa condição, exige de quem a exerce o domínio da *aplicação* de certas regras preestabelecidas. Ora, apenas recorremos a determinados métodos quando nos deparamos com obstruções que nos impedem de concretizar certos fins, de modo que somos compelidos a buscar o caminho que efetivamente nos conduz até onde pretendemos chegar. Essa relação de método com busca e caminho devemos principalmente a Heidegger[4] que, dentre outros pensadores, nos reaproximou dessa significação a partir da interpretação dos étimos da palavra. No entanto, Schleiermacher nos interpela a partir de um horizonte bem diferente de Heidegger.[5]

---

4 Cf. Heidegger (1999, p. 96): "O caminho chama-se em grego [*hodós*]; [*metá*] significa 'em direção a'; [*méthodos*] é o caminho, pelo qual nós vamos no encalço de uma coisa: o método". Heidegger não translitera as palavras gregas, que, por isso, estão entre colchetes em nossa citação.

5 Para uma indicação sumária, podemos recorrer às palavras de Gadamer (2005, p. 145) para clarificar a significação de "método", na perspectiva de Heidegger: "un atenerse-a-lo-que-hay-que-decir en su conjunto y un mantener-se ante lo no dicho". Trata-se de *permanecer num direcionamento para...*, *a caminho* da coisa em que se concentra o pensamento, que, por conseguinte, não pretende preestabelecer certas regras de conduta pelas quais possa se orientar posteriormente.

Método, em Schleiermacher, se torna *metodologia* na medida em que a sua orientação fundamental visa *preparar prévia e sistematicamente* o exercício da interpretação para a dissolução de quaisquer obstruções que surgirem no decurso dessa experiência e, assim, *proporcionar um asseguramento pleno dos seus rumos*.[6] Não por acaso Schleiermacher (*ibid.*, p. 49, 54, 55) às vezes menciona a possibilidade de uma "compreensão completa", embora reitere, em algumas passagens, a indissolubilidade da incompreensão (*ibid.*, p. 46). Uma vez que a metodologia deve reger a hermenêutica, as obstruções pelas quais se justifica o emprego de métodos também devem constituir a própria essência do exercício interpretativo. Por conseguinte, desde o princípio de sua investigação, Schleiermacher (*ibid.*, p. 26) define a interpretação com as seguintes palavras: "toda compreensão de discurso estranho".

O estranhamento justifica a hermenêutica enquanto metodologia da interpretação, pois, sem a sua intervenção, o emprego de meios para consumar certos fins se esvaziaria e o sentido de qualquer discurso se mostraria por si mesmo. Portanto, na perspectiva de Schleiermacher, *a aplicação de regras se relaciona intimamente com o surgimento de estranhezas no discurso motivador da interpretação*. – Ora, em que medida a aplicabilidade das descobertas filosóficas e o estranhamento podem coerir com aquela tendência da hermenêutica para se universalizar, que Schleiermacher sufoca para ceder a vez aos seus interesses práticos de filólogo?

5. A *PROBLEMÁTICA* EM TORNO DA APLICAÇÃO E DA ESTRANHEZA

A determinação da hermenêutica enquanto metodologia se torna nomeadamente problemática quando Schleiermacher (*ibid.*, p. 31) se dispõe a delimitar a maneira em que a estranheza deve interferir na relação entre quem discursa e quem interpreta. Assim, se a estranheza vigorasse *absolutamente* na relação hermenêutica, não haveria sequer ensejo para uma atitude semelhante à interpretação, que, ao contrário, pressupõe necessariamente alguma concordância possível entre os interlocutores de um diálogo. Ora, conforme conclui Schleiermacher, o estranhamento só pode intervir de uma maneira meramente *relativa*, de sorte que já deve haver um horizonte comum entre as pessoas que comparticipam da experiência hermenêutica.

Não podemos apresentar aqui os desdobramentos da descoberta desse horizonte comum, os quais, a propósito, Schleiermacher nem mesmo parece entrever, uma vez que ele mantém esse "algo de comum" (*loc. cit.*) na mesma indeterminação em que a própria expressão nos situa num primeiro momento.

---

[6] Não devemos negligenciar, no que respeita à orientação fundamental de toda a investigação de Schleiermacher (*ibid.*, p. 26-27), o significado da insatisfação dele em relação às sumas teológicas e aos ensaios filológicos disponíveis na época, que, segundo ele, não passavam de "coleções de regras particulares reunidas por meio destas observações dos mestres, algumas vezes claramente definidas, outras beirando à indefinição, ora arranjadas confusamente ora comodamente".

Devemos nos concentrar, antes, na possibilidade ainda restante de o estranhamento *jamais* se interpor entre quem interpreta e quem discursa, de modo que o andamento da interpretação pudesse acompanhar sincronicamente o próprio decorrer do discurso. Todavia, assim como sucedeu com a suposição do estranhamento absoluto, Schleiermacher também rechaça essa possibilidade, já que, segundo nos diz, a hermenêutica "não precisaria ser entabulada" e a compreensão se realizaria "por si mesma" (*loc. cit.*).

Também aí Schleiermacher não prevê quaisquer desdobramentos dessa compreensão espontânea do discurso, menos ainda as conseqüências dela para a maneira em que ele próprio determina a hermenêutica. Aliás, apesar de renegá-la quando delimita a maneira em que a estranheza vige na interpretação, Schleiermacher a retoma inadvertidamente num momento posterior da investigação, inclusive, na condição de parâmetro do exercício interpretativo. A "satisfação" proveniente da "compreensão imediata" deve ser não só o fim como também a medida da exatidão com que se devem empregar os métodos comparativo e divinatório (*ibid.*, p. 43).

A possibilidade dessa "compreensão imediata" somente nos mostra toda a *problemática* em torno da hermenêutica de Schleiermacher quando nos deparamos com a questão a respeito da maneira pela qual devemos providenciar a compreensão geral a partir de onde podemos esclarecer as passagens do discurso. Trata-se de um trecho repleto de sutilezas, que, portanto, requer uma atenção particular:

> Do que foi dito segue-se, igualmente para a fala e para a escrita, que toda primeira apreensão é provisória e incompleta, [do mesmo modo um folhear mais regular e completo,] apenas é suficiente [e cumpre por si mesmo a tarefa] *onde nós não encontramos nada de estranho e a compreensão se compreende por si mesma, isto é, onde em geral não ocorre nenhuma operação hermenêutica com consciência determinada*. (*ibid.*, p. 52, grifo nosso).

Essa operação hermenêutica, a que se refere Schleiermacher, é apenas outra denominação do procedimento em que *se aplica* ao discurso o movimento circular por meio do qual a compreensão geral e prévia do discurso esclarece as suas passagens particulares, e assim reciprocamente. Parece-nos significativa a palavra "operação" (*Operation*), pois reforça a orientação prévia de Schleiermacher, que tende a reduzir a hermenêutica a uma experiência disciplinar em que se aplicam regras. Mas decisivo mesmo para a nossa problemática deve ser *o influxo do modo de vigência da estranheza sobre a maneira pela qual o princípio da circularidade pode atuar no exercício da interpretação*. Realmente, uma pressuposição sutil.

Ora, segundo nos diz Schleiermacher, quando nenhuma estranheza intervém na interpretação, que, assim, transcorre por si mesma, sem a necessida-

de de aplicar princípios e regras, "não ocorre nenhuma operação hermenêutica *com consciência determinada*". Note-se bem, Schleiermacher não constata, nesse caso, a inexistência absoluta do movimento circular sobre o discurso interpretado, mas nos apresenta *uma maneira* específica em que ele pode ocorrer: com consciência determinada. Portanto, Schleiermacher pressupõe que *a circularidade pode atuar tacitamente*, ou seja, *mesmo quando o discurso não motiva qualquer estranheza explícita*. De fato! Tão logo nos dispomos a interpretar um discurso, relacionamos as passagens anteriores às seguintes, por mais que os pensamentos ali expressos nos sejam plenamente familiares, *não exigindo, portanto, qualquer conscientização de que realizamos tal relação*.

Se a circularidade atua espontaneamente mesmo na interpretação de um discurso familiar, *a estranheza não deve ser um fator determinante da compreensão*, pois aquele princípio, na verdade, não requer nem esse pretexto nem qualquer outro. Aliás, a própria condição de princípio não deve constituir a essência da circularidade, pois seria um contra-senso insistir em considerar norma um movimento que, fundamentalmente, estrutura o transcurso da interpretação *mesma*. Ora, por não se tratar de um princípio, a circularidade também se desvincula da sujeição ao processo de *aplicação*, pois não consiste numa norma à espera de um momento oportuno para entrar em vigor. – A interpretação, enfim, deve ser *constitutivamente circular*, de modo que tende a ultrapassar a determinação disciplinar em que Schleiermacher a circunscreve.

6. CONSELHOS OU REGRAS?

Parece-nos digno de menção uma breve hesitação de Schleiermacher ante a tendência de chamar regras às várias manobras que o intérprete deve realizar ao aplicar os métodos comparativo e divinatório à luz dos aspectos gramatical e psicológico da hermenêutica. Esse titubeio poderia ser considerado uma prova de que a hermenêutica de Schleiermacher não consiste numa metodologia, numa técnica, tal como a determinamos durante todo este artigo. No entanto, insistimos na contramão dessa possível objeção, pois nos parece uma condescendência bastante indevida desconsiderar a relação estreita entre a ênfase na aplicabilidade das descobertas filosóficas e o compromisso com uma metodização da hermenêutica. Essa hesitação de Schleiermacher em categorizar os procedimentos interpretativos denuncia, ao contrário, um problema no horizonte a partir do qual ele apreende a experiência hermenêutica.

Reconhecemos que a hermenêutica adquire, em Schleiermacher, um caráter ineludivelmente artístico, graças ao aspecto psicológico da interpretação, que demanda uma aptidão adivinhatória. Mesmo assim, Schleiermacher não se desvincula completamente da tradição que considerava a hermenêutica uma disciplina, determinando-a a partir da instituição de certas regras. Daí – eis a questão – a tendência de Schleiermacher em apreender a hermenêutica

como uma atividade que se guia pelo preestabelecimento de um conjunto de condutas, mesmo que se trate de “conselhos”. Ele apenas renega a possibilidade de aplicá-los ao discurso interpretado de uma maneira meramente mecânica, sem qualquer requinte artístico.

A propensão da hermenêutica para se universalizar contesta justamente esse propósito da orientação metodológica de Schleiermacher, pois, assim, insinua pertencer à própria existência humana em *todos* os aspectos da sua mobilidade no mundo, não se sujeitando plenamente à manipulação metódica. Por se mostrar um movimento *constitutivo* da interpretação mesma, a circularidade afronta conseqüentemente o intento de determinar a relação comparativa e, sobretudo, a aptidão divinatória enquanto procedimentos sujeitos à aplicação. Uma “mobilidade interior para a produção pessoal, mas orientada desde o início para a acolhida dos outros” (*ibid.*, p. 45) --– tal disposição “originária”, como Schleiermacher mesmo a considera, não pode ser devida e estritamente um método. Schleiermacher deve mesmo hesitar, pois a universalidade da experiência hermenêutica ultrapassa os desígnios da metodização.

Embora reconheçamos o valor inestimável da inflexão que as suas investigações impuseram à tradição filosófica, Schleiermacher não promove rigorosamente uma “universalização” da experiência hermenêutica. Trata-se, antes, de *ampliar e unificar* uma disciplina tradicionalmente fragmentária, já que, sem qualquer cerimônia, Schleiermacher exclui da hermenêutica a interpretação das obras de arte plástica (*ibid.*, p. 60). A hermenêutica, na perspectiva de Schleiermacher, deve se preocupar sempre “apenas com o que é produzido na língua” (*loc. cit.*), apenas onde se fizer presente a palavra. Apesar de as indicações de Schleiermacher obterem um impulso significativo com Dilthey,[7] só mesmo Heidegger[8] e Gadamer realizariam os passos essenciais para uma genuína universalização da hermenêutica.

Finalmente, deixe-se bem claro, essas assertivas em torno da hermenêutica de Schleiermacher não pretendem desprestigiar a importância dela para a tradição, mas apenas trazer à tona a sua problematicidade. Pois, quando um pensador é profundo tanto mais problemático se torna o seu pensamento, numa palavra, o seu potencial para incitar o impulso motriz da filosofia: a disposição para a pergunta.

---

[7] Cf., por exemplo, Dilthey (1978, 1992). Nessas obras, podemos constatar, por um lado, a importância que o “princípio” da circularidade assume no pensamento de Dilthey; “princípio” tal que simplesmente passa a ser o fundamento da estruturação do mundo especificamente histórico, objeto de conhecimento das ciências do espírito. Por outro lado, a vida, aspecto constituinte da experiência interpretativa, segundo Schleiermacher, adquire tamanha proporção no pensamento de Dilthey, que se torna até o próprio elã das diversas concepções de mundo ao longo da história humana.

[8] Em *Ser e tempo*, como bem sabemos, a interpretação abandona a condição tradicional de, por assim dizer, “recurso epistemológico” para se revelar o *modo próprio de ser* do existente humano, do *Dasein*. Cf. Heidegger (2002), em particular, §§ 31-34.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico*. Obras de Wilhelm Dilthey. v. VII. 1. reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

______. *Teoria das concepções de mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. I - Discursos acadêmicos [1829]: Sobre o conceito de hermenêutica, com referência às indicações de F. A. Wolf e ao Compêndio de Ast. In: ______. *Hermenêutica*: arte e técnica da interpretação. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. Texto I, pp. 23-64.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

______. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968). In: ______. *Verdade e método II*: complementos e índice. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. Ens. 8, pp. 111-142.

______. Hegel y Heidegger. In: ______. *La dialéctica de Hegel*: cinco ensayos hermenéuticos. 6. ed. Madrid: Cátedra, 2005. Cap. V, pp. 125-146.

HEIDEGGER, Martin. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

______. *Ser e tempo*. vol. I. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

RELIGIÃO E ESTADO EM LOCKE E ROUSSEAU: APROXIMAÇÕES E DIVERGÊNCIAS[1]

Saulo Henrique Souza Silva,
Mestre em filosofia pela UFBA

Resumo: *O objetivo deste texto é analisar a relação entre Religião e Estado em Locke e Rousseau. Ambos os filósofos são contratualistas, defensores do papel moral da religião para a sociedade civil, bem como da tolerância limitada. Entretanto, Locke, na* Epistola de tolerantia *(1689), defende a separação radical entre política e religião. Rousseau, por sua vez, no capítulo VIII — Da Religião Civil — que encerra o* Contrato social *(1762), lamenta a cisão entre a religião e o Estado, o cidadão e a pátria secular, ocasionada pelo advento do cristianismo. Com efeito, enquanto Locke, no século XVII, advoga que a tolerância deva estar fundamentada na distinção total entre política e religião, Rousseau argumentará, no século XVIII, que uma divisão radical entre o corpo político e a religião de seus súditos ocasionaria uma cisão que comprometeria a integridade do Estado.*
Palavras-chave*: Locke, Rousseau, Religião.*

Abstract: *The goal this text is to analyze the relation between Religion and State in Locke and Rousseau. Both the philosophers* ***are contractualists,*** *defenders of the moral function of religion for the civil society, equally of limited toleration. However, Locke, in the* Epistola de tolerantia *(1689), defends the radical separation between politics and religion. Rousseau, for your time, in the chapter VIII — Of Civil Religion — that close* The Social Contract *(1762), laments*

[1] Este artigo é uma versão modificada da comunicação apresentada no III Colóquio Nacional Jean-Jacques Rousseau, ocorrido em agosto de 2007, na cidade de Salvador-BA.

the scission between the religion and the State, the citizen and the secular homeland, caused by coming of the Christianity. Therefore, while Locke, in the in the century XVII, advocates that the toleration should be based in the total distinction between politics and religion, Rousseau will argue, in the century XVIII, that one radical division between the political body and the subjects' religion would cause a scission that would commit the integrity of the State.
***Keywords**: Locke, Rousseau, Religion.*

INTRODUÇÃO

> Os dirigentes de uma república ou de uma monarquia devem respeitar os fundamentos da religião nacional. Seguindo este preceito, ser-lhes-á fácil manter os sentimentos religiosos do Estado, a união e os bons costumes.
> (Maquiavel. *Discurso sobre a Primeira Década de Tito Lívio,* Cap. XII.)

A relação entre religião e Estado é um aspecto deveras importante na filosofia política de Locke e Rousseau. Ambos os filósofos são defensores do papel positivo da religião como forte fundamento à vida moral, bem como defendem a tolerância limitada a certos aspectos que envolvem a relação entre Religião e Estado. Entretanto, essa aproximação não vai mais longe. Locke, na *Epistola de tolerantia* (1689), defende a separação entre o político e o teológico, cuja conseqüência é a limitação das tarefas do poder civil ao cuidado exclusivo das propriedades, ao passo que deixa a crença religiosa dos cidadãos à esfera particular. Rousseau, por sua vez, no capítulo sobre a religião civil que encerra o *Contrato social* (1762), lamenta a cisão entre o cidadão e a pátria secular ocasionada pelo advento do cristianismo. Por isso, o filósofo genebrino defenderá o poder de prescrição por parte do corpo político de artigos de fé — profissão de fé civil — que deveriam ser seguidos por todos os cidadãos.

Com efeito, o objetivo desta comunicação é analisar a relação entre Estado e religião em Locke e Rousseau. Para levar a cabo essa tarefa, iniciaremos expondo o tratamento lockeano da relação entre Estado e religião na *Epistola de tolerantia* (I); em seguida, a defesa rousseauniana da religião como elemento essencial à integridade da vontade geral a partir do *Contrato social* (II). Concluímos contrapondo os dois filósofos com o intuito de demonstrar como ambos fundamentam a tolerância religiosa nessas respectivas obras (III).

A principal obra em que John Locke expõe sua compreensão sobre a relação entre Estado e religião é a *Epistola de tolerantia,* publicada anonimamente na Holanda, aos cuidados de Philippe Limborch, em 1689. Nesta obra, a tese central defendida por Locke consiste na defesa da tolerância a partir da separação radical entre as tarefas do governo civil e da religião. Estado e Igreja são sociedade completamente diversas. A religião tem uma importância moral

para a ordem social, porém o pacto original nunca delegara a *commonwealth* o poder de decretar qualquer artigo de fé, seja prático ou especulativo; a tarefa do poder político é meramente secular, distinta de qualquer obrigação de natureza religiosa.

Nesse sentido, a *Epistola* faz uma investigação das tarefas concernentes à esfera da religião e da política com o objetivo de determinar o limite e a extensão de suas atividades; o resultado desse inquérito é uma compreensão leiga do poder político e uma definição de Igreja presa aos adjetivos: livre e voluntária. Por isso, Locke insiste que não diz respeito à jurisdição das igrejas atributos que são exclusivos do poder civil, como o uso da força e a faculdade de decretar leis civis; do mesmo modo, assuntos religiosos não podem suportar interferência política. É confundir essas duas sociedades atribuir poder ao Estado para regular a vida religiosa de seus súditos, bem como fundamentar o poder político sobre bases religiosas. Contra esse amalgama Locke defende peremptório que "os limites entre o Estado e a Igreja são fixos e imutáveis. Quem mistura *o céu e a terra*, coisas tão remotas e opostas, *confundem essas duas sociedades*, as quais em sua origem, objetivo e substancialmente são por completo diversas"[2].

Esse ponto de vista é corroborado na critica de Locke a Robert Filmer nos *Dois tratados sobre o governo* por este defender em o *Patriarcha* (1680) que uma concessão divina dava origem ao poder político. Locke rebate com vigor e exegese bíblica a tese de Filmer, ao cabo que defende ser a origem da sociedade motivada por um *consentimento expresso*[3] que limita suas tarefas às clausulas desse pacto original. Dessa forma, a tarefa do Estado consiste unicamente no

> direito de fazer leis com pena de morte e, conseqüentemente, todas as penalidades menores para regular e preservar a propriedade, e de empregar a força do Estado na execução de tais leis e na defesa da sociedade política contra os danos externos; observando tão-somente o bem público — *public good*[4].

O limite e a extensão dos poderes que compõe a *commonwealth*[5] não têm outro fim senão o cuidado com o bem público, o zelo pela "vida, liberdade e bens, aos quais atribuo — define Locke — o termo genérico de *propriedade"*[6]. Destarte, segue-se que a função do Estado consiste exclusivamente na pro-

---

2 LOCKE, 1963, p. 21. (grifos nosso).

3 *Idem.* 1988, § 119. Locke faz neste parágrafo uma distinção entre consentimento *expresso* e consentimento *tácito*, o primeiro é o único que torna um indivíduo súdito de um governo, enquanto que o segundo é implícito e, portanto, não pode fundamentar um consentimento social.

4 *Ibidem,* § 3.

5 *Ibidem,* §133.

6 *Ibidem,* §123. Esta definição de propriedade desenvolvida no *Segundo tratado* é bastante semelhante ao modo como Locke se expressa na *Carta sobre a tolerância,* nesta obra Locke defende que o Magistrado Civil deve zelar dos bens civis, ou seja, "a vida, a liberdade, saúde e descanso do corpo e a posse de coisas externas como dinheiro, terras, casas, móveis e coisas assim (...) que pertencem a essa vida". LOCKE, 1963, p. 10.

moção dos bens civis, não deve e não pode ser de modo algum estendido à religião de seus súditos[7]. As formas de cultuar Deus, qualquer tipo de adoração externa, ritos e cerimônias religiosas, desde que não tragam nenhum mal à sociedade civil, são entendidos como assunto de foro particular, *indiferentes* à autoridade civil.

Locke segue até certo ponto o conceito de Igreja cunhado pela tradição luterana segundo a qual *ecclesia* consiste em nada mais "que uma *congregatio fidelium*"[8], livre e espontânea. Está a cargo de cada igreja particular, ou seita religiosa, estabelecer o que é certo ou errado quanto aos dogmas que professa, pois sobre esse assunto "todos são ortodoxos para si mesmos"[9]. A Igreja é então definida como "uma sociedade voluntária de homens, que se reúnem por seu próprio acordo para adorar publicamente a Deus, de maneira que *julgam* aceitável por Ele e eficaz para a salvação de suas almas" [10]. Estas sociedades livres e voluntárias não possuem qualquer poder sobre os bens civis de seus membros, sua jurisdição deve ter apenas como norte os assuntos espirituais dos indivíduos que a elas livremente se associaram e aceitaram seguir suas cerimônias exteriores e *opiniões* teóricas e práticas.

No entanto, como os artigos de fé manifestam-se também em foro exterior, pode haver uma confusão de jurisdição entre as tarefas e incumbências das sociedades políticas e das comunidades religiosas. Eis aqui um problema que Locke nos adverte, pois as formas exteriores da fé dizem respeito à conduta prática das pessoas, fato que as tornam passíveis de interferência por parte do magistrado, pois a legislação "de todos os bens exteriores está sujeita à sua jurisdição"[11]. Por esse motivo, as manifestações exteriores devem ser constrangidas sempre que desobedeçam as leis seculares. Porém, essas leis zelam apenas da vida, liberdade e bens e não de religião; a única voz do magistrado em matéria de fé é quando a adoração religiosa põe em risco a segurança sobre as *propriedades.*

Portanto, não existe a possibilidade de uma profissão de fé civil no Estado lockeano. Sobre esta conclusão Rousseau não concordaria, visto que defendia, no capítulo sobre a religião civil do *Contrato social,* o dever do *soberano*[12]decretar os dogmas de uma religião civil aos quais todos os súditos deveriam obedecer. Esse fato consiste na grande diferença entre Rousseau e Locke no que diz respeito à relação entre o Estado e a religião, bem como na conseqüente concepção de tolerância que brota dessas idéias. Para dar maior destaque a esse assunto passemos à concepção rousseauniana sobre a relação entre Estado e religião.

---

[7] *Id. Ibid.,* p. 10.
[8] SKINNER, 1999, p. 293.
[9] LOCKE, 1963, p. 5.
[10] *Ibidem,* p. 13.
[11] *Ibidem,* p. 16.
[12] Empregamos o termo soberano ¾ *souverain* ¾ seguindo a terminologia do próprio Rousseau para quem soberano era a denominação correta para a pessoa pública ¾ *personne publique* quando está é ativa, Estado quando passiva e potência ¾ *Puissance* ¾ quando comparada a outras pessoas públicas. Cf. ROUSSEAU, 1987, I, VI, p. 33.

II

Rousseau inicia o capítulo sobre a religião civil argumentando que sempre fora comum a união entre religião e poder político; todos os homens, defende Rousseau, não "tiveram a princípio outros reis além dos deuses, nem outro governo senão o teocrático"[13]. Os reis pensavam como Calígula e agiam de forma correta porque uniam em um único princípio a religião e a política, conferindo sublime integridade entre o culto a uma divindade e as leis da cidade. Os homens viviam em verdadeiras teocracias, e "de modo algum distinguiam seus deuses de suas próprias leis. A guerra política era também teológica; a jurisdição dos deuses ficava por assim dizer, fixada pelos limites das nações"[14]. Assim, era a religião dos antigos gregos, fenícios, babilônios, bem como a do povo de Israel, até o advento do império romano e o surgimento do paganismo[15].

No entanto, foi contra essa união entre o teológico e o político que Cristo surgiu pretendendo estabelecer uma cisão entre o mundo de Deus e o mundo dos homens. Para Rousseau, essa cisão significava na verdade uma grande contradição. A contradição consistia no fato que a ruptura entre a vida religiosa e o amor à pátria terrena tinha o claro objetivo de estabelecer na terra "(...) um reino espiritual; separando, de tal sorte, o sistema teológico do político, fez com que o Estado deixasse de ser uno e determinou as divisões intestinas que jamais deixariam de agitar os povos cristãos"[16]. Ora, essa posição deixa claro que Rousseau atribui os primeiros distúrbios religiosos em uma mesma sociedade à divisão do cristianismo entre obedecer ao senhor do céu ou ao senhor da terra; orientação essa que os pagãos não entendiam e por isso perseguiam os cristãos como hipócritas a espera do momento de se tornarem senhores[17]. Fora o que aconteceu subseqüentemente com o desenvolvimento do cristianismo e a necessidade de propagar na terra o reino espiritual; seu êxito fez com que a autoridade da Igreja submetesse a autoridade política a seu domínio, resultando "dessa dupla posse um conflito perpétuo de jurisdição que tornou toda a boa *politia* impossível nos Estados cristãos e jamais se conseguiu saber se era ao senhor ou ao padre que se estava obrigado a obedecer"[18].

---

[13] *Ibidem,* IV, VIII, p. 137.

[14] *Ibidem,*IV, VIII, p. 138. De acordo com Rousseau os homens "raciocinavam como Calígula, e assim raciocinam de modo justo ¾ *juste". Id. Ibid.,* p. 137. Segundo Durham, essa tese era devido ao fato de que Rousseau "reconhecia o resultado social de um esquema no qual religião e política estavam fundidas". DURHAM, 1996, p. 164. No entanto, esse elogio à figura de Calígula encontra-se em visível contradição com o que fora defendido no Segundo Capítulo do Livro I do *Contrato social* em que Rousseau critica Calígula por este ter compreendido a si mesmo como Deus e ao povo como animais, estando o entendimento de Calígula semelhante à doutrina dos filósofos modernos, Hobbes e Grotius, que conduziam à tirania. ROUSSEAU, 1987, I, II, p. 24. Esta contradição torna-se mais evidente quando Rousseau elogiara Hobbes no capítulo sobre a religião civil por este ter defendido no *De cive* a necessidade da reunião, em um único corpo, da religião e da política. Cf. *Ibidem,* IV, VIII, p. 140.

[15] Cf. *Ibidem,* IV, VIII, pp. 138-39.

[16] *Ibidem,* IV, VIII, p. 139

[17] *Id. Ibid.*, IV, VIII, p. 139.

[18] *Id. Ibid.,* IV, VIII, p. 139.

É essa situação de conflito que Rousseau enxerga em seu tempo. Seus dois exemplos são a Inglaterra e a Rússia: "há, pois na Inglaterra e na Rússia, do mesmo modo que alhures, dois poderes e dois soberanos"[19]. E àqueles que foram contra este conflito oriundo da subordinação cristã da vida temporal à espiritual mereceriam por parte de Rousseau elogios. É por isso que ele traz Hobbes à discussão, pois o filósofo inglês, segundo Rousseau, defendera no *De cive* reunificar "as duas cabeças da águia, e reconduzir tudo à unidade política, sem a qual jamais serão bem constituídos o Estado e o Governo"[20]. Certamente essa posição de Rousseau encontra-se em sintonia com sua idéia de vontade geral, segundo a qual toda vontade individual, como defende Cassirer, deveria "se quebrar diante do poder da '*volonté générale*'"[21]. Destarte, no Cap. VI do primeiro livro *Do contrato social,* Rousseau defende que o pacto do qual deriva o Estado requer — diferentemente do que entendia Locke — uma perfeita alienação do indivíduo à sociedade, de modo que "cada um de nós põe sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo (...), um corpo moral e coletivo (...) eu comum"[22]. Ao estabelecimento e efetivação desse Corpo moral, a religião exerce uma importância fundamental, todo bom legislador deve observar esse princípio, visto que "na origem das nações uma serve de instrumento à outra"[23], esse é o motivo do elogio, em nota de roda pé do capítulo sobre o legislador, à *Instituto* do teólogo-legislador Calvino[24].

Essa idéia de junção entre religião e política evidencia-se com clareza na crítica a Bayle e Warburton. Contra o primeiro, ele defende que "jamais se fundou qualquer Estado cuja base não fosse a religião", contra o segundo "que a lei cristã, no fundo, é mais prejudicial do que útil à firme constituição do Estado"[25]. Sendo assim, como remediar o mal que o cristianismo promovera ao cindir a unicidade da sociedade? Qual a melhor forma de culto religioso que possa cumprir a tarefa que Rousseau designa ao legislador que é precisamente de alterar a constituição do homem fortificando-a sob uma existência parcial e moral[26]? De acordo com Durham, a resposta de Rousseau será que o legislador, igualmente ao que ocorre no reino político onde ele deve perceber e articular a vontade geral, "na esfera religiosa ele deve reconhecer a harmonia do espírito social, afim de que possa legitimamente moldar as instituições sociais como produto da vontade geral em si mesma"[27]. Dessa forma,

---

[19] *Ibidem,* IV, VIII, p. 140.
[20] *Id. Ibid.,* p. 140.
[21] CASSIRER, 1999, p. 53.
[22] ROUSSEAU, 1987, I, VI, p. 33.
[23] *Ibidem,* II, VII, p. 60.
[24] Calvino se auto-definia como "partidário de uma ordem política que toma a seu cargo impedir que a verdadeira religião, a qual está contida na lei de Deus, seja manchada e violada com impunidade pela heresia pública", apoiando uma forma pública de religião entre os homens. CALVINO, 2005, p. 77.
[25] ROUSSEAU, 1987, IV, VIII, p. 140.
[26] *Ibidem,* II, VII, p. 57.
[27] DURHAM, 1996, p. 173.

a proposta do autor do *Emílio* deve passar pela análise mais detalhada dos tipos de religião, em busca da mais benéfica ao Estado.

Rousseau divide as religiões em três tipos, analisado os prós e os contras de cada uma delas em relação à sociedade política. A primeira é a religião do homem, um teísmo limitado ao culto puramente interior do Deus supremo, sem altares, templos e ritos. A outra é denominada de religião do cidadão, pois confere à cidade seus deuses tutelares, seus dogmas religiosos e suas leis[28]. O terceiro tipo de religião é o cristianismo romano — religião do padre — que pretende submeter a pátria terrena ao reino espiritual. Para Rousseau, dentre as três formas de religião, a mais perniciosa ao Estado é o papismo, justamente, por romper a unidade geral da sociedade, impedindo os indivíduos de "(...) poder ao mesmo tempo ser devoto e cidadão"[29]. Já a teocracia dos antigos, Rousseau vê como principal aspecto positivo o fato de "unir o culto divino ao amor das leis, fazendo da pátria o objeto de adoração dos cidadãos" [30]. Não obstante, esse tipo de religião é bastante propício à mentira, à superstição e à *intolerância*, visto que "(...) põe tal povo num estado natural de guerra com todos os demais, situação essa muito prejudicial à sua própria segurança"[31]. Quanto ao teísmo, o pensador de Genebra defende que o suposto bem que ela traz ao indivíduo na perspectiva da vida santa, não é retribuído à sociedade. A religião baseada na simples crença individual colhida diretamente de dogmas sagrados rompe fortemente com a unidade do corpo político por tornar o indivíduo apático, deixando

> As leis unicamente com a força que tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes qualquer outra, e, desse modo, fica sem efeito um dos grandes elos da sociedade particular. Mais ainda, longe, de ligar os corações dos cidadãos ao Estado, desprende-os, como de todas as coisas da terra. Não conheço nada mais contraditório ao espírito social[32].

O problema é que a religião tem uma importância que reflete diretamente na própria noção de *vontade geral.* Por isso, Rousseau não defende o modelo intolerante e supersticioso das antigas teocracias, muito menos o papismo que pretende submeter a política à religião, mas também a religião não pode causar a indiferença do cidadão para com o Estado, típico do teísmo. Por conseguinte, qual a conclusão que chega Rousseau quanto à melhor religião dentre as analisadas? Qual religião pode assegurar o ideal de integridade defendido por Rousseau à vida social? O que deveria ser tolerado, o que

---

[28] ROUSSEAU, 1987, IV, VIII, p. 141.
[29] *Ibidem,* IV, VII, p. 141.
[30] *Id. Ibid.,* IV, VIII, p. 141.
[31] *Id. Ibid.,* IV, VIII, p. 141.
[32] *Ibidem,* IV, VIII, p. 142.

deveria ser banido? Sua resposta não deixa de ser intrigante. Como a origem da sociedade política fora estabelecida por um contrato que, por sua vez, estabelece como objetivo do corpo político o cuidado com o bem público dos súditos, o soberano só pode interferir na opinião destes quando elas dizem respeito à comunidade. Não obstante, o papel moral da religião é fundamental, sua utilidade está em fazer com que os cidadãos tenham amor a seus deveres. Por isso, Rousseau, como defende Cassirer, "civiliza e socializa a religião"[33], sob a idéia de uma *profissão de fé civil —profession de foi purement civile* — que de conta da diversidade de opinião religiosa existente, e, ao mesmo tempo, forneça as bases para o desenvolvimento de sentimento morais e patrióticos[34].

Com efeito, enquanto Locke, no século XVII, defende a separação total entre religião e Estado, tolerando "pagãos, maometanos e judeus"[35], bastando apenas que obedeçam as leis prescritas pelo magistrado, leis estas regulam exclusivamente as propriedades. Rousseau, no século XVIII, ao estender ao magistrado a preocupação com a religião, limita a tolerância a uma "(...) série de artigos de fé que não admitem dúvidas, cuja pena é a expulsão do Estado"[36]. Passemos então à análise da extensão e limite da tolerância estabelecida por Locke e Rousseau.

III

Na *Epistola* Locke defende que o Estado através de uma lei deve estabelecer o limite da liberdade religiosa a quatro casos que compreendem aspectos de ordem política e moral. Esta lei deve proibir, em primeiro lugar, as crenças contrárias à vida moral necessária à preservação da sociedade, mas tais fatos são raros. O mal mais perigoso a ser combatido é o *entusiasmo*, de onde brota o ódio religioso e a intolerância[37]. O papismo também não pode ser tolerado, senão o magistrado correria o risco de ter sua soberania comprometida por um príncipe estrangeiro em seu próprio país. Para Locke, a opinião atéia também não deve ser *indiferente* ao magistrado, pois, além de não ser uma opinião religiosa vai de encontro à própria religião e à moralidade ao negar a existência de Deus, fundamento da moral. Excluindo esses casos particulares a liberdade de opinião em matéria de religião deve ser total.

Rousseau, por sua vez, parte de um elemento positivo, um código de fé civil ao qual toda opinião religiosa deve gravitar, pois como "não pode mais existir qualquer religião nacional exclusiva, devem-se tolerar as demais,

---

[33] CASSIRER, 1999, p. 53.
[34] Segundo Rousseau, "importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres". ROUSSEAU, 1987, IV, VIII, p. 143.
[35] LOCKE, 1963, p. 52.
[36] CASSIRER, 1999, p. 53.
[37] Cf. LOCKE, 1948, IV, XIX. Neste capítulo, Locke defende que o defeito da fé é o *entusiasmo*, e este pode ser compreendido pela intolerância, pelo julgamento errado em matéria de religião.

contanto que seus dogmas em nada contrariem os deveres do cidadão"[38]. Essa profissão de fé civil não deve ser estabelecida pelo soberano sobre fundamentos metafísicos, pois sua competência não chega ao outro mundo, mas a partir de "sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel"[39]. Os elementos desses dogmas civis, aos quais a obediência é um dever[40], são: "a existência da divindade poderosa, inteligente, benfazeja, previdente e provisora; a vida futura; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis"[41]. Como dogma negativo, apenas a intolerância, cujo efeito é danoso à vida civil.

Com efeito, podemos entender que a distinção e separação lockeana entre religião e Estado tinha como conseqüência uma tolerância negativa, visto que o magistrado apenas define o que não deve ser tolerado. Ao passo que Rousseau articula a idéia de religião civil à noção de vontade geral, à qual a religião é tão útil que não poderia estar confinada a "uma esfera privada, como a clássica teoria liberal tinha argumentado"[42]. Como Locke havia defendido se assentar a tolerância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CALVINO. *Sobre o governo civil.* Trad. Hélio de Marco L. de Barros e Carlos Eduardo S. Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau.* Trad. Erlon J. Paschoal. São Paulo: UNESP, 1999.

DURHAM, W. Cole Jr. 'Rousseau's Civil Religion and the Ideal of Wholeness', in: *Religious liberty in Western thought*. Edited by Noel B. Reynolds and W. Cole Durham, Jr. Atlanta, 1996.

LOCKE, John. *Four letters concerning toleration: the works of John Locke, vol. VI*. London: Tegg, 1823. Reproduzida em fac-simile por Scientia Verlag, Aalen, 1963.

___. *An Essay concerning human understanding.* London: G. Routledge and Sons Limited, 1948.

___. *Two treatises of government,* ed. P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio.* Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social.* Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

---

[38] ROUSSEAU, 1987, IV, VIII, p. 145.

[39] *Ibidem,* IV, VIII, p. 144.

[40] De acordo com Rousseau, o soberano deve punir os cidadãos que não seguem esse dever, "não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever". *Id.Ibid.,* IV, VIII, p. 144.

[41] *Id. Ibid.,* IV, VIII, p. 144.

[42] DURHAM, 1996, p. 168.

ATEÍSMO E MORAL: ROUSSEAU (NÃO) LEITOR DE BAYLE[1]

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo,
Mestre em filosofia pela UFBA

***Resumo**: No que concerne à reflexão filosófica sobre o ateísmo, Pierre Bayle foi o marco inicial no debate crítico sobre a questão, no século XVII, com a sua obra* Pensées diverses sur la comète, *criticando a tradicional correlação entre ser ateu e ser imoral. Tendo bastante repercussão no século XVIII, o filósofo de Carla teve entre seus ilustres leitores Jean-Jacques Rousseau. Mesmo sendo um tema menor em suas obras, o cidadão de Genebra discute sobre os ateus no* Emílio, *n'*A Nova Heloísa *e no* Do contrato social. *À luz do olhar mais reservado que Rousseau lança sobre o ateísmo e suas implicações morais e políticas, nosso trabalho consistirá na apreciação das aproximações e distanciamentos em ambos os autores nessa questão.*
***Palavras-chave**: Bayle, Rousseau, ateísmo.*

***Abstract**: In what it concerns to the philosophical reflection about the atheism, Pierre Bayle was the initial mark in the critical debate on the subject, in the century XVII, with your work* Pensées diverses sur la comète, *criticizing the traditional correlation between to be atheistic and to be immoral. I tend plenty repercussion in the century XVIII, Carla's philosopher had among your illustrious readers Jean-Jacques Rousseau. Same being a smaller theme in your works, the citizen from Geneva discusses on the atheists in* Emílio , *in* Júlia ou a Nova Heloísa *and in the* Do contrato social. *To the light of the most reserved glance than Rousseau throws about the atheism and your moral and political implications, our work will consist of the appreciation of the approaches and estrangements in both authors in that subject.*
***Keywords**: Bayle, Rousseau, atheism.*

[1] Nova versão de texto apresentado no III Colóquio Nacional Jean-Jacques Rousseau: Rousseau e o Iluminismo, realizado em Salvador, no período de 28 a 31 de Agosto de 2007.

> "[...] não vejo que seja uma necessidade indispensável que todos os que ignoram que há um Deus desconheçam a honestidade que está junto com a consciência."
> *Pierre Bayle*.

> "Se o ateísmo não faz derramar o sangue dos homens, é muito menos por amor à paz do que indiferença pelo bem; pouco importa ao pretenso sábio como vão as coisas, contanto que permaneça em repouso no seu gabinete."
> *Jean-Jacques Rousseau*.

Arma mortal contra a superstição, os *Pensées diverses sur la comète* de *Pierre Bayle* foi a primeira obra filosófica no século XVII a defender um estrito vínculo entre a moral e o ateísmo. Em um século ainda impregnado por uma mentalidade religiosa a ecoava fortemente no âmbito prático, Bayle vai na contramão da ortodoxia eclesiástica propondo uma sociedade de ateus. Entretanto, se é costumeiro afirmar que o filósofo de Carla é o "precursor do Iluminismo francês" ou "o autor mais lido no século XVIII", em nada quer dizer que tenha sido plenamente aceito por todos os filósofos das Luzes. Um exemplo disso é *Jean-Jacques Rousseau*. O cidadão genebrino trazendo em seu pensamento temas capitais presentes em Bayle como a tolerância e o ódio à superstição, contudo, não partilhará das teses bayleanas sobre o ateísmo. A cautela de Rousseau em tal questão o levará a afirmar que o fanatismo é mais plausível que o ateísmo no *Emílio*. Se para Bayle, o ateu é o arquétipo do indivíduo moral e plenamente consciente de seus deveres no Estado, Rousseau olhará os "sem-religião" como depravadores dos valores morais e das leis políticas. Nesse sentido, é nessa tensão entre os dois autores que se desenha os limites do nosso trabalho.

Segundo Bayle, o que mais afasta o homem do caminho da "verdadeira" religião é a *idolatria*. Mesmo havendo exceções históricas, em geral o zelo idólatra é muito mais funesto que a indiferença religiosa. Um indivíduo movido pelo fervor da religião, uma vez obcecado por seus falsos princípios, tem mais dificuldade em aceder à verdade que o ateu. O filósofo francês afirma que

> Nada indispõe mais os homens a serem convertidos para a verdadeira religião que a idolatria. Apesar de haver exemplos que mostrem que idólatras e supersticiosos, uma vez convertidos, zelem mais pela boa causa do que aqueles que se convertem depois de terem sido indolentes em sua falsa religião [...] o zelo de um idólatra é uma disposição do coração muito mais perniciosa que a indiferença.[2]

[2] *Pensées diverses sur la comète*, I, cxix, p. 315.

A profunda ironia bayleana dá o tom da argüição. O ateu desprovido de paixões perniciosas para julgar se uma religião é verdadeira ou falsa, está em melhores condições para chegar à verdade. Em se tratando de ateísmo, é claro e evidente que um ateu jamais teria a vontade de se converter, visto que sua "indiferença" seria o fator determinante do seu desinteresse em se debruçar em questões teológicas sem sentido. Expondo uma hipotética conversão de um ateu, Bayle sempre tem em vista seu alvo, a saber, implodir por dentro todo o arsenal supersticioso da religião. Se as ações morais são regradas pela inútil idolatria instaurada entre os crentes, então a escolha mais sóbria é enveredar pelo ateísmo. Com essa maior "disposição" atéia para abraçar a "boa causa", Bayle condena absolutamente os procedimentos dos idólatras, os quais fundamentam suas opiniões em milagres, empreendendo cerimônias e louvando seus ídolos:

> Sobre essas bases, parece que seria melhor ser um ateu do que estar mergulhado nas abomináveis idolatrias dos pagãos, porque muitas vezes ocorreu que os pregadores do Evangelho, expondo nossos mistérios e amparando-os com diversos sinais milagrosos, pareceram mais progredir abrindo os olhos dos que ainda não tinham escolhido seu lado – falo aqui dos sem religião – que das pessoas apaixonadas pela antiguidade de suas cerimônias e enraizadas na fé e louvação de seus ídolos.[3]

A paixão cega pelos ídolos materiais e cerimônias sem sentido, cristalizada por toda uma tradição religiosa e histórica, bloqueia o devoto para a efetivação de um livre exame dos seus preceitos morais. Para Bayle, a "antiguidade" de uma cerimônia religiosa significa unicamente um retrocesso no pensar, uma pedra no caminho para o empreendimento de uma desmontagem filosófica da superstição proposta pelos *Pensées*. Assim sendo, se esta tradição religiosa tem fortes ressonâncias na moral e na política, e se o objetivo da obra de Bayle é justamente refletir sobre as possibilidades e os efeitos de uma sociedade de ateus, o filósofo de Carla tocará em dois pontos fundamentais: 1) o ateu não é necessariamente corruptor da moral; 2) no tocante à política, os idólatras superam os ateus em crimes de lesa-majestade. (respectivamente os parágrafos 132 e 133 dos *Pensées*).

À luz da premissa exposta por Bayle que na escala de crimes os idólatras estão muito a frente dos ateus. Tais atrocidades são constatadas não somente nos livros dos poetas, mas também nas obras em prosa, todos os crimes dos pagãos[4]

---

[3] *Id. Ibid.*.

[4] Bayle com freqüência alude e critica duramente os pagãos, mas preciso sempre ter em mente o estilo católico romano da escrita bayleana justamente para não ser descoberto como o autor dos *Pensées*. Da mesma forma, a noção de idólatra é estendida sem dúvida aos próprios católicos, mas Bayle age com prudência devido à forte censura da época. Minando abertamente a ortodoxia religiosa, o pensador francês colocaria em risco o anonimato da obra, o que lhe renderia graves represálias por parte do braço secular.

em relação a seus deuses quando estes não lhes agradavam. O "desapontamento" causado pelas divindades para com seus devotos causou uma verdadeira hojeriza por parte dos últimos. Seus templos e estátuas foram destruídos simplesmente pelo fato de seus deuses não atenderem às suas preces:

> Mas se os idólatras atribuíram aos ateus a maioria dos crimes, é certo que eles [os idólatras] os ultrapassaram em lesa-majestade divina [...] Independentemente dos insolentes modos de falar contra os deuses, são vistos em seus livros, sem estar claro que estas coisas perturbem o autor; que são vistos, afirmo, não somente nos poetas, mas também nas obras em prosa, e não é sabido que os pagãos degradaram suas divindades quando estas não os contentaram? E não é sabido que eles derrubavam ou apedrejavam seus templos e suas estátuas?[5]

Bayle desmascara a moral de interesse que subjaz nas calorosas preces pagãs. Se um deus não agradar a seus fiéis, será motivo de escárnio e atrairá para si o ódio de seus partidários. E a tradição, tão consultada para valorizar as crendices e os vãos rituais religiosos, agora sob a pena de Bayle é tomada para constatar os que verdadeiramente cometem crimes de lesa-majestade divina. Isso está seja nos poetas, nos historiadores e nos próprios textos religiosos "tradicionais", e sem dúvida, não é da índole dos ateus cometerem essa espécie de crime.[6] Por exemplo, para Bayle é muito diferente para um ateu e para um idólatra derrubar um templo erguido em homenagem a uma divindade: o primeiro, se o fizer, sê-lo-á porque entende simplesmente que Deus não existe, sendo totalmente contraditório conceder honras a algo ou alguém que não se vê tampouco se acredita. Contrariamente, o idólatra derrubando um templo, fá-lo-á de absoluta má fé, tendo como pretexto a sua indignação perante aos deuses que lhes desagradaram. Dessa forma, os verdadeiros criminosos e pecadores são os idólatras e não os ateus:

> Um ateu não concede honra a um deus porque não é persuadido que ele existe. Se ele demole um templo, acredita que não ofendeu a divindade. Mas um idólatra fazendo a mesma recusa às honras a um deus que reconhece e as recusa mandando ofendê-lo. [...] Por essa razão, idólatras que demolem altares sobre os quais ofereceram sacrifícios pecam mais gravemente que um ateu.[7]

---

[5] *Pensées*, I, cxxxii, p. 344.

[6] Indo contra a tradição,Bayle lança as bases de um "individualismo metodológico" o qual é tributário de sua formação protestante. É o que diz Isabelle Delpla: "Defendendo por um ponto de vista reformado o direito do livre exame contra a autoridade da tradição na qual cada etapa e cada componente pode ser decomposto e analisado, Bayle pratica então uma forma de individualismo metodológico e de naturalização psicológica que explicam e dessacralizam o fenômeno da autoridade e seus efeitos sociais." "O paralelo entre ateísmo e idolatria: questão de método", p. 156.

[7] *Pensées*, I, cxxxii, p. 347.

Aqui, perante aos fatos humanos, ganha solidez a atitude crítica atéia de Bayle, à medida que oferece um enfoque diferente sobre a questão, isento de preconceitos religiosos. Nem cometas, providência tampouco deus dão conta dos fatos que ocorrem, os quais são manipulados por uma leitura tendenciosa, ortodoxa e acima de tudo, anti-filosófica. E Bayle ainda vai mais longe: chega a sugerir que deus está sob a jurisdição humana, sendo permitido proibir as falsas honras medidas a uma divindade qualquer, como um príncipe puniria seus súditos se estes tirassem os ídolos de seus pedestais:

> Por fim, para um templo de um deus ter sido demolido em punição por ter deixado um homem morrer – não é acreditar que Deus deveria agir não conforme a sua ira mas de acordo com o que apraz ao homem; que, caso não o faça, o homem tem o direito de puni-lo por meio da supressão das honras dadas a ele, como quando um príncipe pune seus súditos por recusarem-se a concedê-las?[8]

A passagem é difícil, mas fundamental. Bayle mostra que os próprios idólatras colocam os deuses sob as suas leis, acusação a qual sempre atribuíram ao ateísmo. Nesse sentido, a "indiferença" atéia é quase que inofensiva diante da pretensão pagã – e cristã – de quererem estabelecer um tribunal dos deuses na terra. E a severidade de tal lei está em consonância com o grau de contentamento que um deus proporciona aos seus fiéis. Opostamente, o ateu não tem essa preocupação, muito menos o interesse em conceder honras com vistas a uma recompensa futura ou simplesmente abdicar de uma crença quando não o convém. Agindo dessa forma, será o ateu que estaria em condições de sublevar as leis do Estado? A sua indiferença não seria na verdade um bom senso voltado para o respeito em relação aos seus pares e para o cumprimento dos deveres estatais, os quais não seriam – e nem precisariam ser – feitos baseando-se em superstições e rituais frívolos? Em uma palavra, ainda é possível insistir no vínculo necessário entre moral e religião?[9] Com Bayle, tal união se abala, o ateísmo é o signo da moralidade e da prática do dever político. Contudo, não será a opinião de Rousseau. Para o cidadão de Genebra, o ateu é sinônimo de passividade em relação à moral e ao Estado. Condenará os irreligiosos afirmando que os mesmos não possuem o ardor de um fanático que o leve a se conscientizar do seu papel político e social.

Em se tratando da comparação entre Bayle e Rousseau sobre o problema do ateísmo, Pierre Rétat nos esclarece que acerca das posições do enfoque rousseauísta acerca das posições de Bayle. Rétat menciona que o caso de Rousseau é peculiar, de difícil definição:

---

[8] *Id. Ibid*.

[9] Ficamos com as palavras de Elisabeth Labrousse: "Certamente, a religião contribui para fortalecer o laço social, mas ela não é o substrato indispensável". *Pierre Bayle: heterodoxie et rigorisme*, p. 112.

> A atitude de Rousseau, filósofo e crente, é mais difícil de definir; seu pensamento segue uma rota mais sinuosa; as simpatias que criam o encontro com Bayle e com o século filosófico aí só encontram um eco ambíguo e ensurdecido. Entre a fidelidade e a indiferença, ou mesmo a hostilidade, parece hesitar e obedecer a impulsos divergentes.[10]

Tentaremos delinear as oscilações das teses rousseauístas sobre o ateísmo, à luz das "ambigüidades" sugeridas por Rétat. Nesse sentido, trabalharemos a definição de ateu exposta por Rousseau em 3 obras capitais: N'*A Nova Heloísa*, onde Rousseau mostra a figura de Wolmar como um ateu virtuoso; No *Emílio*, o ateísmo sendo equiparado à "filosofia" escarnecedora da moral e à "indiferença" pelos deveres civis; e no *Do contrato social*, onde Rousseau defenderá a necessidade de uma profissão de fé civil, a qual precisará estar sob os auspícios das leis do Estado.

Em uma passagem d'*A nova Heloísa* (V parte, carta V "A Milorde Eduardo") Rousseau relata um pesar secreto que Júlia traz consigo: Wolmar é ateu. A um homem dotado de tantas qualidades é impossível trazer "no fundo de seu coração a assustadora paz dos maus."[11] e segundo Rousseau, este impasse religioso é o único ponto de atrito do casal. Guiado pela razão, Wolmar questiona a autoridade religiosa que lhe é imposta, rejeitando todos os sofismas religiosos, e sendo assim "forçado a ser ímpio, tornou-se ateu."[12] Mais adiante, o pensador de genebra afirma que mesmos em países católicos , Wolmar não conseguiu ter melhor opinião da fé cristã. Pelo contrário, constatou as gritantes contradições entre a teoria e a prática cristãs. Ao mesmo tempo, os "homens de bem" – e Rousseau destaca tal expressão com itálico – partilhavam do seu parecer, entendendo que as "vãs dissimulações" eram o câncer do cristianismo, sendo seus próprios representantes os primeiros a zombarem na surdina do que pregavam em público.[13] Tentando entender a complexidade do assunto, Wolmar evoca a metafísica e seus sistemas, mas de nada servindo, pois só teve mais incertezas. Simultaneamente, "sua fé se fechara à verdade" e "sua razão não acedia mais à certeza"[14]. Sendo assim, preferiu combater sem distinção todos os dogmas e "só cessou de ser ateu para se tornar cético."[15]

Rousseau delineia o ateu virtuoso: moderado, agindo pela razão e despojado das paixões humanas. O autor puxa uma nota de rodapé para ao mesmo tempo justificar o ateísmo de Wolmar e criticar severamente a vista grossa da religião em relação a seus crimes:

---

[10] *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique no XVIII^e siècle*, p. 372.
[11] ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, p. 507.
[12] *Id. Ibid*.
[13] *Id. Ibid*., p. 508.
[14] *Id. Ibid*.
[15] *Id. Ibid*.

> Não queira Deus que eu aprove essas afirmações duras e temerárias; afirmo apenas que há pessoas que fazem e das quais a conduta do clero de todos os países e de todas as seitas muitas vezes autoriza a leviandade. Mas, longe de ter nessa nota o desígnio de covardemente não emitir opinião, eis bem claramente meu próprio sentimento nesse ponto. É que nenhum verdadeiro crente poderia ser intolerante nem perseguidor. Se eu fosse magistrado e se a lei decretasse pena de morte contra os ateus eu começava mandar queimar como tal quem quer que viesse denunciar um outro.[16]

Sendo assim, mesmo havendo uma providência a qual funda a moral rousseauniana – lembremos do caloroso debate entre o autor e Voltaire acerca do terremoto de Lisboa – o ateu aqui é defendido contra o gládio clerical. Se não é possível uma moral sem religião, pelo menos o ateísmo dá provas de probidade e retidão nas ações. E aqui se instaura o ponto crucial com Bayle: Rousseau toma o paradoxo bayleano do ateu virtuoso e o edifica na figura de Wolmar, o qual encarna o modelo de uma honestidade puramente humana. Segundo Rétat, "Wolmar é um caso limite, um paradoxo vivo que alia a candura da alma à ignorância de Deus".[17]

Mas, seguindo as análises de Rétat, essa primeira impressão de um Rousseau favorável à causa atéia logo se esvanece. Mesmo Wolmar sendo um ateu virtuoso, Rousseau dá ganho de causa à religião: Pois o "limite" do ateu – no caso, de Wolmar - é ser virtuoso e não ir mais além. Rousseau entende que é deplorável não conceber que há um autor do universo que rege toda a ordem das coisas. Se a tensão entre sentimento e razão, crença e descrença se instala entre o casal, Rousseau entende que o "infeliz" Wolmar possui "fracos olhos" que os impede de perceber a "grande harmonia dos seres":

> Quase nunca paramos, Júlia e eu, sem que alguma vista impressionante e pitoresca não lhe lembre essas idéias dolorosas. Ai de mim! Diz ela com enternecimento, o espetáculo da natureza, tão vivo, tão animado para nós, está morto aos olhos do infeliz Wolmar e, nesta grande harmonia dos seres, onde tudo fala de Deus com uma voz tão doce, percebe ele apenas um silêncio eterno.[18]

Eis o paradoxo: Júlia em defesa de uma providência divina, ao passo que Wolmar permanece em seu "silêncio eterno", o qual o impede de conceber que algo de sobrenatural seja o autor de tudo na natureza. E a "infelicidade"

---

[16] *Id. Ibid*.
[17] RÉTAT, *Le Dictionnaire philosophique*..., p. 376.
[18] ROUSSEAU, *A Nova Heloísa*, p. 510.

consistindo justamente nesse entrave que é a negação de deus. Rousseau aprofunda mais: não podendo ocultar essa dor causada pela incredulidade do marido, Júlia se perturba a cada momento, não suportando mesmo a imagem de um ser supremo punindo sua divindade negada. Contudo, somente a religião é que ampara Júlia:

> Que horror deve ser para uma terna esposa imaginar o Ser supremo vingando sua divindade não reconhecida, pensar que a felicidade daquele que faz a sua deve acabar com a vida, e ver apenas um condenado no pai de seus filhos! Diante dessa horrível imagem, toda a sua doçura mal a defende do desespero e só a Religião, que lhe torna amarga a incredulidade do seu marido, dá-lhe a força de suportá-la. Se o Céu, diz ela frequentemente, me recusa a conversão deste homem de bem, tenho apenas uma graça a pedir-lhe, é de ser a primeira a morrer.[19]

O espectro de uma punição divina aterroriza Júlia e seu apoio é a religião. Preferindo até mesmo a morte se não puder "converter" o incréu Wolmar, Júlia manifesta todo o seu medo e aversão ao ateísmo do marido. Por outro lado, Rousseau se preocupa justamente com a impressão que pode causar esse "sistema desolador". Associando o ateísmo aos aristocratas e aos depravados, o cidadão genebrino entende que o ateísmo é condenado por todo o povo pobre e oprimido, que presenciando "seus tiranos libertos do único freio que os pode conter, percebe ainda que lhe retiram, na esperança de uma outra vida, a única consolação que se deixa nesta."[20] Explícito paradoxo, mas não carrega consigo nenhuma contradição: Rousseau ao mesmo tempo concede e não concede a vitória ao ateísmo sobre a superstição, pois aqui se trata da distinção fundamental entre dois tipos de ateu, isto é, o virtuoso – no personagem Wolmar – e os ateus especulativos que negam todo e qualquer principio transcendente, tornando-os indiferentes ao que passa ao seu redor. É por meio desse discernimento que Rousseau opta pelo *fanatismo*, em vez de idolatria, entendendo o primeiro como uma espécie de paixão religiosa, caracterizada como um impulso moral, tendendo a uma espécie de sentimento de sociabilidade. Vejamos agora as análises rousseauístas no *Emílio* e no *Do contrato social*.

A reabilitação do fanatismo por parte de Rousseau é o que designa o combate aos "herdeiros ateus" de Bayle, como Voltaire, Holbach e outros.[21]

---

[19] *Id. Ibid*., pp. 510-11.

[20] ROUSSEAU, *A Nova Heloísa* p. 511.

[21] Segundo Rétat, "o fanatismo que Rousseau tenta reabilitar tornara-se sinônimo odioso de toda religião. Como os discípulos ateus de Bayle, ele, por sua vez, amplia o debate. Não defende mais a idolatria enquanto freio motivo e repressor, mas a paixão religiosa, como impulso moral e princípio ativo. [...] Diferença essencial de perspectiva que explica a fúria de Voltaire quando lê essas páginas, e sua considerável notoriedade." *Le Dictionnaire Critique*...,p. 378.

Embora mencionando que Bayle acertara que o ateísmo é muito menos pernicioso que o fanatismo, caracteriza este último como uma paixão avassaladora, a qual transforma o coração do homem, sendo preciso bem guiá-la para dela haurir as maiores virtudes:

> Bayle demonstrou muito bem que o fanatismo é mais funesto que o ateísmo e isso é incontestável, mas o que ele disse e não é menos verdade é que o fanatismo, embora sanguinário e cruel, é uma paixão grande e forte, que eleva o coração do homem, que o faz desprezar a morte, que lhe dá uma força prodigiosa e que só devemos orientar melhor para tirar dela as mais sublimes virtudes.[22]

Sendo bem direcionada, essa paixão religiosa fortalece o homem, e Rousseau chega mesmo a afirmar que em seus efeitos, o fanatismo ainda é melhor que o ateísmo. Este, sendo o "espírito raciocinador e filosófico"[23] contemporâneo de Rousseau, somente efemina os homens, depravando suas almas, voltando suas paixões para a "abjeção do *eu* humano, e assim sabota secretamente os verdadeiros laços de toda a sociedade".[24] Entretanto, é nesse momento que se dá o ponto de viragem: mesmo entendendo que em suas conseqüências o fanatismo ainda supera o ateísmo[25], o que Rousseau combate é uma espécie de "ateísmo de gabinete"[26], indiferente tanto à moral quantos aos deveres de cidadão. Isso se torna mais claro quando Rousseau afirma que em teoria, é muito mais fácil expor belas máximas no papel do que praticá-las. Na prática, cabe saber se a própria ação está condizente com o que se teoriza: "Pelos *princípios*, a Filosofia não pode fazer qualquer bem que a religião não faça ainda melhor, e a religião faz muito bem o que a Filosofia não seria capaz de fazer. Pela *prática*, é diferente; mas também é preciso examinar."[27]

Se o ateu só sabe escrever sob sua pena o que a humanidade deveria ser e como deveria agir, na religião não é diferente. Os crimes clericais – e isso a história o mostra claramente – só são a prova cabal que os representantes religiosos em nada seguem o que receitam. Mesmo para Rousseau a religião sendo útil e benfazeja, sendo absolutamente imprescindível para a ordem social, constatamos aqui uma aproximação íntima com Bayle: querendo refutar o filósofo de Carla, Rousseau retoma a seu modo o paradoxo daquele, pois à medida que o cristianismo em si mesmo é uma "religião santa, subli-

---

22 ROUSSEAU, *Emílio*, IV, p. 427.
23 *Id. Ibid*..
24 *Id. Ibid*. (grifo no original).
25 "Assim, o fanatismo,embora mais funesto em seus efeitos imediatos do que hoje chamamos de *espírito filosófico*, é-o muito menos em suas conseqüências." *Id. Ibid*. (grifo meu)
26 Emprego aqui tal expressão, visto que Rousseau é bem incisivo e nenhum pouco contraditório, pelo menos em relação ao tipo de ateu que ele detrata. Rousseau aqui equipara o ateísmo especulativo à "filosofia de gabinete" característica, no seu entender, dos *philosophes* enciclopedistas.
27 *Emílio*, pp. 427-8. (grifos nossos).

me, verdadeira"[28] uma vez confundida com as leis dos Estado, só se pode concluir que "uma sociedade de verdadeiros cristãos não mais seria uma sociedade de homens"[29]. Desse modo, Rousseau claramente delimita as esferas religiosa e política: uma sociedade que confunda essas duas instâncias só pode sucumbir pois o cristianismo é unicamente "uma religião inteiramente espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu, não pertencendo a pátria do cristão a este mundo".[30]Afirmação capital, pois se o cristão só se volta paras "as coisas do céu", partilha completamente da "indiferença" às coisas mundanas tão "peculiar" ao ateu. Enfatizando a força das leis políticas, já que "tudo o que rompe a unidade social nada vale"[31], submete tanto o ateu como o religioso ao poder do corpo político. Na inexistência de uma religião nacional unânime, é mister a tolerância para com as doutrinas que aceitam as outras, desde que "seus dogmas em nada contrariem os deveres do cidadão"[32] Nesse sentido, a tolerância aqui defendida Rousseau, também se estende aos ateus, demonstrada através do personagem Wolmar, tributário talvez do ateísmo virtuoso exposto e defendido por Bayle nos *Pensées diverses sur la comète*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Librairie E. Droz, 1939.
_____. *Various thoughts on the occasion of a comet*. New York: SUNY, 2000.
DELPLA, Isabelle. "Le paralelle entre idolâtrie et l'athéisme: question de méthode." In: *La raison corrosive: études sur la pensée critique de Pierre Bayle*. Paris: Honoré Champion, 2003.
LABROUSSE, Elisabeth. *Pierre Bayle: heteredoxie et rigorisme*. Paris: Albin Michel, 1996.
RÉTAT, Pierre. *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e^ siècle*. Paris: Imprimiere Audin, 1971.
ROUSSEAU, J.-J. *Do contrato social*. Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
_____. *Emílio ou Da Educação*. Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
_____. *Júlia ou A Nova Heloísa*. Trad. de Fúlvia L.M. Moretto. Brasília: UnB, 1986, 2ª edição.

[28] *Do contrato social*, IV, viii, p. 141.
[29] *Id. Ibid*., p. 142.
[30] *Id. Ibid*.
[31] ROUSSEAU, *Do contrato social*, IV, viii, p. 141.
[32] *Id. Ibid*.

CADERNO UFS.FILOSOFIA

1. A revista Cadernos UFS de Filosofia (18073902), revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, receberá até o dia 20 de Setembro de 2008 artigos inéditos na área de filosofia em língua portuguesa tendo em vista a publicação dos mesmos. Os temas devem se enquadrar nas seguintes áreas: História da Filosofia, Filosofia da História, Filosofia da Ciência, Metodologia e Ensino de Filosofia.

2. O material para publicação (para os dois volumes de 2008) deverá ser enviado para o e-mail dfl@ufs.br. O texto deverá conter um resumo em português, de até 10 linhas, três palavras-chave e uma versão do resumo e das palavras-chave em inglês ou em espanhol. O nome do/a autor/a deverá ser acompanhado de dados sobre a instituição onde trabalha, titulação acadêmica, endereço postal e correio eletrônico (e-mail).

3. Os textos para publicação deverão ter de 10 a 15 laudas, formato A4 (margens superior e esquerda 3cm, direita e inferior 3cm), incluindo notas, colocadas no final do artigo, espaço 2, fonte Times New Roman, tamanho 12.

4. Citações curtas, com até três linhas deverão ser inseridas no corpo do texto, entre aspas. Citações maiores deverão ser destacadas do texto, sem aspas e sem entrada de parágrafo, com 4cm de recuo de texto. As indicações das fontes das citações devem obedecer ao sistema autor-data (Ex.: Jones, 2006, p. 34-95), e sua descrição completa deve estar na lista de Referências constante no final do texto (NBR 10520).